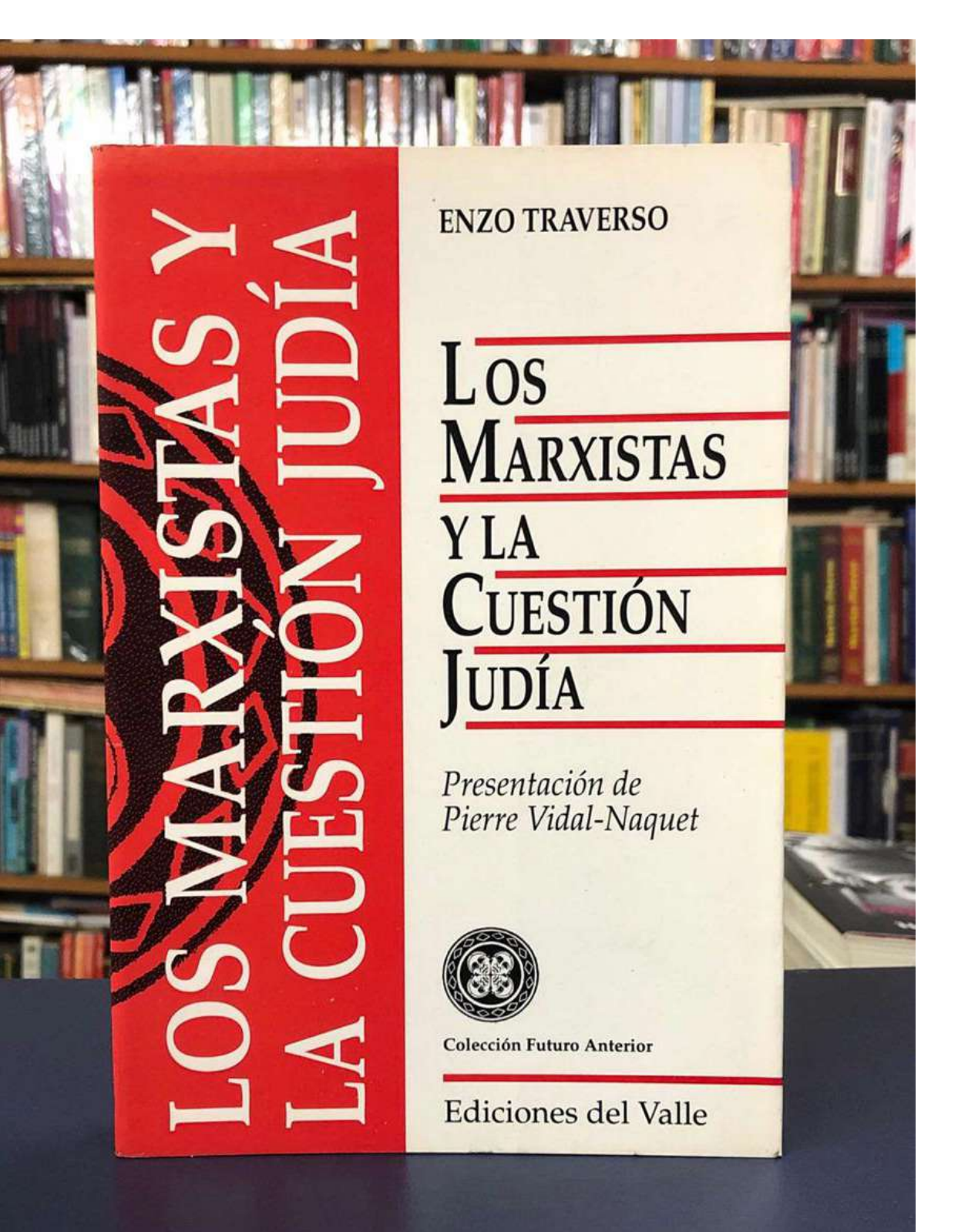
LOS MARXISTAS Y LA CUESTIÓN JUDÍA
ENZO TRAVERSO
LOS MARXISTAS Y LA CUESTIÓN JUDÍA
Presentación de Pierre Vidal-Naquet
Colección Futuro Anterior
Ediciones del Valle

Enzo Traverso

LOS MARXISTAS Y LA CUESTIÓN JUDÍA

Historia de un debate

Presentación de Pierre Vidal-Naquet

La Plata
2003

Título original: *Les marxistes et la question juive. Histoire d un d bat (1843-1943)*
Traducciones de Agustín del Moral Tejeda y de Néstor D. Saporiti ("Addenda"), revisadas y corregidas por Axel Gasquet, Martín Cuccorese y Diego L. Arguindeguy

' Ediciones al Margen
Calle 16 N° 587
(1900) La Plata - Buenos Aires
Argentina
E-mail: info@edicionesalmargen.com

Diseño de tapa: Andrea López Osornio D.C.V.

ISBN 987-1125-23-2

Printed in Argentina - Impreso en la Argentina
Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723

Todos los derechos reservados. No puede reproducirse ninguna parte de este libro por ningún medio, electrónico o mecánico, incluyendo fotocopiado, grabado, xerografiado, o cualquier almacenaje de información o sistema de recuperación sin permiso del editor.

Índice

Presentación: Prisma judío y prisma marxista
por Pierre Vidal-Naquet 11
Prefacio a la edición en español 25
Prefacio a la primera edición francesa 29
Introducción 33
I. Marx y Engels 45
II. La *intelligentsia* marxista judía en Europa central y oriental 65
III. Los marxistas alemanes y austríacos 93
IV. *¿Yiddishkeit* o sionismo? Los judeomarxistas 131
V. Los marxistas rusos y polacos 171
VI. Los judíos y la Revolución Rusa (1917-1937) 195
VII. Gramsci y la cuestión judía 205
VIII. El materialismo mesiánico de Walter Benjamin 215
IX. De Weimar a Auschwitz 239

X. La teoría del pueblo clase: Abraham Léon 265

Conclusión 287

Addenda: De la Escuela de Fráncfort a Ernest Mandel. Preguntas y atolladeros del marxismo ante Auschwitz 295

Glosario 321

Cronología 323

Presentación
Prisma judío y prisma marxista

Supe del trabajo de Enzo Traverso a comienzos de 1989, cuando Michael Löwy me pidió participar en el jurado de la tesis de este investigador italiano –que para mí era un desconocido–, titulada *Los marxistas y la cuestión judía*.

Acepté sin entusiasmo *a priori*, a pesar de la estima que me inspira Löwy, sobre todo por sus estudios sobre el judaísmo libertario,[1] y a pesar del hecho de que no soy un verdadero especialista ni del marxismo ni de la cuestión judía. Pero desde hace un tercio de siglo intervengo tan frecuentemente en cuestiones que están fuera de mi campo oficial de estudios –la Grecia antigua–, que no hubiera sido una actitud muy seria de mi parte alegar ese pretexto.

Al reflexionar sobre el hecho de haber aceptado, hoy me digo que una de las razones, probablemente inconsciente, residió en el título: no *el* marxismo, sino *los* marxistas. Ese plural no es un plural inocente. El marxismo es una doctrina que, ciertamente, se ha querido una –pero que no lo ha sido–, lo que entrañó bien el disimulo de los desacuerdos, bien la excomunión de los disidentes. Los marxistas son hombres y mujeres que han adherido a esta doctrina y esta ideología, pero lo han hecho con motivaciones e interpretaciones tan variadas que han terminado por enfrentarse unos a otros, algunas veces todavía más que a sus adversarios políticos.

1 Michael Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, París, Presses Universitaires de France, 1988.

Leí, pues, el trabajo de Enzo Traverso y cuando el 5 de mayo de 1989 defendió la tesis –como decimos en nuestra jerga universitaria– expresé enseguida el deseo de que se convirtiera en un libro, que ahora es el caso gracias a un editor dinámico.

Su primera virtud –tiene muchas otras, pero esta es en cierto modo fundadora– es la de ser un libro laico en todos los sentidos del término.

Algunos razonan como si la historia judía no perteneciera más que a los miembros de la comunidad, real o imaginaria, de la que traza el destino, tanto en el orden de lo real como en el orden de lo imaginario. Nadie, evidentemente, separa a los judíos de su propia historia, pero nadie tiene el derecho de hacer de ésta un dominio reservado. No hay duda de que no se puede contar el destino de un grupo humano sin sentir por él un mínimo de simpatía, incluso sin darse los medios de cierta identificación. Enzo Traverso se dio esos medios; por ejemplo, aprendiendo a leer el yíddish. Posee así, a la vez, la simpatía y la distancia sin las cuales no hay trabajo histórico posible. Cualquier otra exigencia devendría en creer que sólo un griego de hoy día puede escribir la historia de la Grecia antigua, lo que sería tan absurdo como querer escribirla sin conocer el griego.

1843-1943: ¿Qué significan esas dos fechas que enmarcan la ponencia de Enzo Traverso? Son, a la vez, ideológicas, en el sentido más refinado de esta palabra, y concretas, quiero decir: sociales, políticas, incluso militares.

1843 es la fecha de publicación en los *Anales Franco-alemanes* del ensayo del joven Marx, *Zur Judenfrage* (*Sobre la cuestión judía*), que comprendía "Sobre el ensayo de Bruno Bauer titulado *Die Judenfrage*" (*La cuestión judía*). Esta oscura querella en el interior de la izquierda hegeliana hoy estaría enteramente olvidada, y merecería estarlo, si uno de los querellantes no hubiera salido precisamente de la oscuridad para convertirse en Carlos Marx, "*maestro di color che sanno*", a los ojos, cuando menos, de aquellos para los que todo lo que lleva esta firma detenta una parcela de autoridad. ¿Texto antisemita, ese ensayo de Marx? Si se debe juzgar un texto por el uso que se le ha dado y por la impresión que causa en nosotros hoy, sin duda alguna habría que responder "sí". ¿La última edición en francés de este escrito juvenil no ha sido asegurada por los cuidados de la pequeña banda abyecta que se esfuerza en suprimir de la historia de la Segunda Guerra Mundial la realidad de la gran masacre?[2] Al situarlo en su con-

2 *Annales d'histoire révisionniste*, n° 5 (été-automne 1988), pp. 5-29. Para el contexto, véase mi libro *Les assasins de la mémoire*, París, La Découverte, 1987.

texto de 1843, este texto aparece sobre todo como casi exclusivamente ideológico, escrito en la lengua estereotipada de las sectas, en una ignorancia soberbia de las realidades, y sobre todo de la existencia misma de la *Yiddishland* de Europa oriental. Dicho y recordado esto –y Enzo Traverso no deja de hacerlo–, conviene agregar que se trata de un texto que proclama como una evidencia, y contra Bruno Bauer,[3] el derecho de la emancipación política de los judíos, incluso si esta emancipación es vista por el joven Marx como radicalmente insuficiente respecto de la emancipación de la totalidad de la sociedad que está en su programa.

1943: un joven trotskista belga, antiguo sionista, que firma como Abraham Léon y que morirá un año después en Auschwitz, acaba de terminar un ensayo, *La conception matérialiste de la question juive*. Este libro es el último intento, antes de la desaparición de la *Yiddishland* y de la *yiddishkeit*, por comprender en términos marxistas esta rareza: la supervivencia, por la historia y no contra la historia, del "pueblo judío". Como se sabe, lo que pasó en 1942 y 1943 no respondió sólo a la ideología. La ironía de la historia, como se dice, hizo incluso que la guerra que era conducida en el Este y que llegaba entonces a su punto culminante –el texto de Léon es aproximadamente contemporáneo de la batalla de Stalingrado– fuera conducida por los hitlerianos indisolublemente contra los judíos y los marxistas, considerados como una misma entidad, y que el sintagma "judeo-marxista", bastante problemático, se impusiera lo suficiente como para fundamentar su tentativa ampliamente realizada de aniquilar a los judíos, en el Este primero, en Occidente después.[4] 1943 fue también el año de la insurrección del gueto de Varsovia (abril-junio), en la que los militantes marxistas, sionistas de izquierda y antisionistas del Bund,[5] jugaron un papel capital; también fue el año de la revuelta del campo de Treblinka (agosto), lanzada por esa consigna que aparecía a los ojos de los sublevados mismos como una burla del marxismo: "¡Revolución en Berlín!".

1843 no es seguramente sólo la fecha del ensayo de Marx. En Occidente, y más exactamente en Francia, la monarquía cumple, respecto de los judíos, el pro-

3 La traducción que cita E. Traverso, debida a J. Molitor, fue publicada con una traducción del ensayo de Bauer (colección "10/18", París, Union Générale d'Éditions, 1968). Por un error, en esa edición se señala que la traducción es de J. M. Palmier.

4 Véase Arno J. Mayer, *Why did the Heavens not darken? The Final Solution in History*, Nueva York, Pantheon Books, 1989. No comparto todos los postulados de este importante libro, pero sus análisis esenciales me convencieron.

5 Bund: Liga general obrera judía de Polonia, Lituania y Rusia; la fuerza más importante del movimiento obrero judío, marxista y antisionista.

grama emancipador definido en 1791 por la Constituyente y cuya aplicación luego fue retardada por Napoleón. Bajo el reinado de Luis Felipe, los rabinos comienzan a recibir, como los curas y los pastores, un tratamiento del Estado y se convierten, de *doctores de la ley* que eran, en "curas" de los judíos. Es bajo este mismo rey burgués que la última desigualdad, la obligación impuesta a los justiciables o testigos israelitas de prestar, ante la justicia, un juramento especial, *more judaico*,[6] desaparece.

Es también una época importante en la historia del antisemitismo moderno, que se desliza del odio hacia *los asesinos de Cristo* al odio hacia la "feudalidad financiera", que para Alphonse Toussenel, discípulo de Fourier,[7] simbolizaban los Rothschild pero también los banqueros protestantes de Ginebra. A pesar de estas polémicas vivas, nada podía destrabar seriamente la marcha hacia adelante del modelo francés de emancipación de los judíos, el de la emancipación en el interior de la nación. En la vecina Italia, que todavía no es más que una "expresión geográfica", los judíos se hacen italianos al mismo nivel que los piamonteses, los lombardos o los toscanos. No recibirán la emancipación: se emanciparán ellos mismos en tanto que italianos.[8]

Se trataba, con todo, de un mundo completamente diferente. En 1843 una amenaza muy seria pesa sobre los judíos de Rusia, es decir, esencialmente, sobre los judíos de Polonia. Un edicto del zar Nicolás I ordena su expulsión de una amplia zona de cincuenta kilómetros a lo largo de la frontera occidental del imperio. La protesta parte de la comunidad judía de Königsberg, prusiana y, por lo tanto, alemana, comunidad que, como el conjunto de las de Alemania, se había beneficiado de los remezones de la Revolución Francesa. Luego de Königsberg, la protesta se extendió por todo Occidente y, en Fráncfort, Viena, Londres y París, la familia Rothschild la hace suya, intentando pesar sobre los gobiernos. El edicto, a fin de cuentas, no fue aplicado, sin que se pueda saber exactamente qué motivación desarmó al zar.[9] Pero es imposible comprender lo que esto significa para el judaísmo, el antisemitismo y el marxismo frente a la cues-

6 "Según la costumbre judía". Este juramento era prestado en las sinagogas en presencia del rabino y del juez de paz del cantón. Fue abolido por un fallo del Tribunal Supremo el 3 de marzo de 1846.

7 *Les Juifs rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière*, París, 1845; el libro fue reeditado en 1846 y en 1886 (por Marpon y Flammarion), después del primer éxito de Drumont.

8 Véanse, en el capítulo VII de ese libro, los análisis de Arnaldo Momigliano en 1934, citados y aprobados por Gramsci.

9 Me inspiro aquí en Michael Graetz, *Les Juifs en France au XIXe siècle*, París, Le Seuil, 1989, pp. 122-123.

tión judía, si no se toma en cuenta este doble y contradictorio hecho: un abismo separaba a los judíos "asimilados" de Francia, Italia y Gran Bretaña de los judíos de la *Yiddishland*, abismo lingüístico, cultural y nacional. Sin embargo, algo los unía, de tal suerte que el caso Dreyfus repercutió de París a Moscú y el caso Beilis[10] de Kiev a Londres.

Algo, ¿pero qué? ¿La religión? Muchos judíos se apartaron de ella a lo largo de este siglo laico. Ningún obstáculo de principio impedía, por lo demás, a un judío de Burdeos o de París convertirse en un francés "israelita". ¿El nacionalismo judío? En Europa occidental es prácticamente inexistente. No se desarrolla de manera formal, sea bajo la forma sionista, sea en y por las organizaciones ligadas al Bund, o incluso tanto en los movimientos "territorialistas"[11] como en el imperio ruso y, para una parte de ellos, en el imperio austro-húngaro, sobre todo en Galitzia. Teóricamente, este desarrollo de los nacionalismos habría debido separar radicalmente a los judíos del Este y a los de Occidente.

Dos factores esenciales, a mi entender, han mantenido e incluso desarrollado, contra los modelos salidos de la Revolución Francesa, un sentimiento común de pertenencia. El primero es, simplemente, el antisemitismo, la "judeofobia", que toma formas nuevas en el siglo XX y que con Hitler conoce formas radicales. Poco importaban al dictador alemán la creencia o la no creencia de los judíos, su adhesión a las diversas naciones o su nacionalismo propio. Su odio tenía para ellos valor unificador.

El segundo, ligado al primero, es que estas diversas comunidades no permanecen aisladas, cada una en su lugar impregnándose poco a poco de los valores nacionales locales; se comunican entre sí y, sobre todo, emigran: hacia América obviamente, donde se adaptan a una sociedad pluricomunitaria; hacia Palestina, como es el caso de una pequeña minoría, que ahí constituye un "refugio nacional" –con las consecuencias que conocemos hoy–; pero tal vez aún más hacia el interior de Europa e, incluso, hacia el interior de los imperios. En el siglo XIX, Viena se puebla de judíos venidos de Moravia –como el padre de Sigmund Freud– o de Lemberg (hoy día Lvov, en Ucrania, antigua capital de la Galitzia habsburguesa). Entre comunidades antiguas y nuevos inmigrantes, las relaciones lejos estuvieron de ser idílicas, y se puede citar, en abundancia, los testimonios de estos últimos, que protestan contra el desprecio que les tenían los "franceses is-

10 Habitante judío de Kiev acusado de muerte ritual en 1911 y absuelto.

11 Corriente del movimiento obrero judío de Europa oriental opuesta al sionismo (al gusto del pueblo palestino) y favorable a un renacimiento nacional judío sobre una base territorial (véase el capítulo IV).

raelitas" o los "alemanes de confesión mosaica". Este movimiento migratorio, sin embargo, favoreció la circulación de ideas y, en su oportunidad, las de las revueltas de las que se alimentó el marxismo.

En una novela escrita por un compatriota de Enzo Traverso, el escritor italiano Primo Levi, y cuya acción comienza en 1943 en la URSS ocupada, un judío soviético plantea esta cuestión: "¿Quién sabe si había judíos en Italia? Si ese era el caso, debería tratarse de judíos muy extraños: ¿cómo se puede imaginar a un judío en una góndola o en la cumbre del Vesubio?".[12] La acción de la novela consiste precisamente en establecer contactos que parecían inconcebibles, y una parte de sus héroes termina por encontrarse en Italia, en el momento mismo en que, en sentido inverso, Primo Levi toma el camino a Auschwitz. De un judío italiano a un judío ruso, los contrastes se inscriben a través de todos los matices del prisma. Volveré sobre este punto.

Dije que el de Enzo Traverso es un libro "laico", y es el momento de comentar este adjetivo. Hay, en efecto, dos versiones opuestas, una y otra religiosas, de las relaciones entre el judaísmo y el marxismo. Para unos, existe una suerte de esencia revolucionaria del judaísmo, lo que puede ser visto bien o mal. Así razonó, a lo largo de sus obras, Ernest Renan, quien hizo de los profetas los ancestros del socialismo: "Se es fanático de la justicia en Jerusalén, cuando en Atenas y Esparta no se elevó ninguna protesta contra la esclavitud".[13] Así razonará, en 1894, Bernard Lazare en su libro *L'antisémitisme, son histoire et ses causes*, que servirá de breviario a varias generaciones de antisemitas y a muchos otros profetas modernos, que identificarán la redención mesiánica con la utopía socialista libertaria.[14] Walter Benjamin, estudiado en el capítulo VIII de este libro, fue uno de esos hombres, entre los más grandes, y su diálogo con Gershom Scholem, que había escogido la vía nacional, todavía hoy emite un sonido doloroso.[15]

Así razonaban también, pero en sentido inverso, los nacionalistas europeos de toda calaña que, de Maurras a Hitler y con todos los matices posibles, vieron en el judaísmo y los judíos elementos disolventes, destructores de la sociedad tradicional.

12 Primo Levi, *Se non ora quando?*, Turín, Einaudi, 1982.

13 *Œuvres completes*, París, Calmann-Lévy, 1953, tomo VI, p. 715; el texto es de 1891.

14 Son estudiados en el libro de M. Löwy citado en la nota 1.

15 Véase W. Benjamin, G. Scholem, *Briefwechsel (1933-1940)*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980; y el libro de G. Scholem, *Walter Benjamin. Geschichte einer Freundschaft*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1975.

No es necesario decir que este esencialismo, como todos los esencialismos, es engañoso. Una cosa es constatar que una minoría perseguida, colocada en vilo por condiciones históricas en las sociedades en las que vive, alimenta de pensadores y de ideologías que identifican emancipación y trastocamiento social, y otra es afirmar que todo el tiempo esta misma minoría, se rebelara contra Babilonia o contra Roma, fuese portadora de esperanza revolucionaria. Incluso si el *Éxodo* proporcionó un modelo de pensamiento a numerosos movimientos de liberación, de ello no se concluye que haya sido, en sí mismo y desde el principio, un movimiento con el que puedan compararse aquellos otros inspirados en él.[16] Basta abrir los ojos para constatar que la enseñanza de los profetas resiste mal a la lógica de las situaciones históricas y que los oprimidos bien pueden convertirse, en su oportunidad, en opresores. Los judíos no inventaron el capitalismo, como lo pensaba Werner Sombart, ni la revolución.

En sentido inverso, no es cierto decir –y Enzo Traverso no tiene problemas para ir al fondo de este otro mito– que en Marx y en el movimiento socialista mismo hay un antisemitismo fundamental. Desde que las tendencias conservadoras triunfaron en el interior del judaísmo contemporáneo, es decir, luego de la afirmación y los triunfos del judaísmo nacionalista (con el inevitable retraso de la conciencia sobre el acontecimiento), esta leyenda se ha afirmado con aún mayor vivacidad que la leyenda opuesta. Para convencerse de ello, basta abrir una revista como *Commentary*.[17] Esta leyenda olvida elementos esenciales. Si es verdad que hubo un socialismo antisemita (la mayoría de las veces, no marxista), el movimiento obrero en su conjunto ha pesado en el sentido de la emancipación mucho más que en el sentido de la persecución. Son las clases que representan al antiguo régimen político y social las que se han resistido por mayor tiempo a la simple idea de la igualdad de derechos. Drumont tuvo admiradores socialistas. Él mismo era, con aspectos tragicómicos, un conservador horrorizado por la modernidad. La Revolución Rusa comenzó por emancipar tan radicalmente a los judíos del imperio, que fue vista, por sus adversarios y por algunos de sus partidarios, como una revolución judía.

Pero si hay que hacer caso omiso de estas dos mitologías poco más o menos simétricas, no es para proclamar que entre los marxistas y los judíos todo

16 Ese es el postulado sobre el que descansa el libro de Michael Waltzer, *Exodus and Revolution*, Nueva York, Basic Books, 1985.

17 Revista cultural estadounidense publicada en Nueva York, primero radical y luego muy reaccionaria, sobre todo durante el gobierno de Ronald Reagan.

se desarrolló en la mejor de las utopías posibles. La realidad histórica rara vez tiene colores exquisitos.

En gran medida, el libro de Enzo Traverso desenreda la historia de un siglo de malentendidos. Marx y Engels y la mayor parte de sus discípulos no alcanzaron a aprehender ni la singularidad de la historia judía en la Europa de los siglos XIX y XX ni, a partir de 1933, el ascenso de los peligros que culminó con el genocidio hitleriano. Estoy tentado de decir que, en el linaje marxista, un solo pensador escapa a este voladizo fundamental: el dirigente y teórico del Bund, Vladimir Medem. Es verdad que estos malentendidos tienen algo de trágico y de ellos no se salvaron ni los marxistas judíos. De todas las escuelas marxistas de la primera mitad del siglo XX, la más refinada fue la Escuela de Fráncfort que, luego de la toma del poder por Hitler, se instaló en Nueva York. La gran mayoría de estos sociólogos, antropólogos y filósofos está formada por judíos. Hasta la guerra, siempre consideraron la dimensión antisemita del hitlerismo como una dimensión secundaria. Cuando en 1942 uno de ellos, Franz Neumann, publica la primera edición de *Behemoth*,[18] el nombre del libro es tomado del Apocalipsis judío: Behemot es el monstruo que reina en la tierra, como Leviatán reina en el mar; pero el análisis del antisemitismo hitleriano es rápido y superficial, no está en el centro del libro. Aun así, es un discípulo de Franz Neumann, Raul Hilberg, quien tomará la medida de lo que, en los hechos, fue el racismo exterminador.[19]

En diciembre de 1942, el trotskista Abraham Léon –de todos los grandes dirigentes marxistas del siglo XX, Trotsky es probablemente el que más se acercó, aunque al final de su vida, a una visión lúcida de la cuestión judía y de la amenaza hitleriana– acaba su obra *La conception matérialiste de la question juive*. Cierto, él tomó la medida del drama, pero razonó en términos propios de los movimientos apocalípticos judíos que se manifestaron desde el siglo II a. de C. hasta los dos primeros siglos de nuestra era: "El paroxismo mismo que alcanza el problema judío hoy, da también la clave de la solución. Jamás la situación de los judíos ha sido tan trágica, pero jamás ha estado tan cerca de dejar de serlo".[20] Durante un siglo, para la mayoría de los marxistas, la revolución, fin lejano o revelación in-

18 La edición francesa (colección "Critique de la politique", París, Payot, 1987) distingue claramente el texto de 1942 y el apéndice redactado en 1944.

19 Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, Nueva York, 1985.

20 Cito, como E. Traverso, la edición de 1968 (EDI, prefacio de Maxime Rodinson), p. 175.

mediata, ha sido el horizonte de la "cuestión judía". Enzo Traverso tiene razón en decirlo: los marxistas no han aprehendido mejor el hecho judío porque no han comprendido la naturaleza de la opresión de las mujeres o porque no han reflexionado sobre los problemas levantados por las minorías sexuales.

Para comprender las razones que explican estos malentendidos hay que reflexionar –y es lo que hace Enzo Traverso– a la vez sobre el "terreno" y sobre el "microbio", quiero decir, lo mismo sobre el lugar que ocupaban los judíos en las naciones europeas de los siglos XIX y XX que sobre la naturaleza y la evolución del marxismo propiamente dicho. Hablé, líneas atrás, de prisma. No es suficiente, en efecto, constatar la evidencia y señalar que los judíos franceses constituyen una comunidad ampliamente asimilada, mientras que los judíos del imperio ruso son una nacionalidad oprimida de igual forma que los armenios, los polacos o los uzbekos –pero, además, con algunas particularidades notables: la concentración en las ciudades del oeste y del centro del imperio, la especialización en ciertos oficios (intermediarios financieros; artesanado, más que proletariado industrial)–, sin hablar de la existencia de un antisemitismo, a la vez, de la Iglesia y del Estado.

No basta con señalar este extremo. Lo esencial es, por el contrario, ver la importancia capital de los espacios intermedios, en la especie del imperio alemán y el imperio austro-húngaro de antes de 1918. El derecho ahí presente es el de la Europa occidental, pero la práctica social es totalmente otra. Si Berlín, Fráncfort y Viena son metrópolis que transforman a los judíos en alemanes o en austríacos, al término del proceso se descubre no al profesor francés o al lord británico sino, para retomar una terminología que Enzo Traverso toma de Hannah Arendt y de Max Weber, al "advenedizo", con su éxito en la esfera económica, y al "paria", es decir, singularmente, al intelectual que en los hechos no podrá ni convertirse en profesor universitario –¿hay que recordar el destino de Freud?– ni encontrar lugar en la alta administración.

A esto hay que agregar que las ideas, y no sólo los hombres, viajan. Hubo, en dirección al Este, una migración del relato asimilador, que explica que Lenin, por ejemplo, haya podido inspirarse en Kautsky cuando trataba de comprender la cuestión agraria en Rusia –con todo, muy diferente de la que se plantea en los imperios centrales–, y en el radical francés Alfred Naquet cuando se trataba de hacer el elogio de la asimilación de los judíos.[21]

21 Todavía en 1989, Henri Alleg (*L'URSS et les Juifs*, París, Messidor, p. 158) cita a Lenin citando a Naquet, sin medir el abismo que separa a los judíos franceses de los del imperio ruso.

El prisma marxista, marcadamente variado, no es una simple transposición del prisma de la cuestión judía. ¿Pero quién puede dudar seriamente que no se inspira en él? ¿Quién puede incluso dudar que el marxismo no es más que un caso particular de transposición de lo real, que tiene sus paralelos en otras ideologías? El propio Enzo Traverso lo señala: entre el pensamiento de Vladimir Medem y el de un teórico burgués de la autonomía nacional judía como Simon Doubnov,[22] hay más de un paralelo que establecer. Los judíos franceses, italianos y británicos tenían numerosos problemas para comprender a los judíos del imperio ruso y las variedades de sus nacionalismos. Pero, inversamente, para numerosos judíos "rusos" adictos a la laicización de la idea nacional, los judíos franceses se hacían ilusiones al creerse franceses entre otros franceses. El nacimiento, incluso la "raza", hacían de ellos judíos que podían adquirir la "ciudadanía", pero no la "nacionalidad" francesa.

En el marxismo, como lo muestra Enzo Traverso, la tendencia dominante fue la de la asimilación. Estaba pensada –y ampliamente vivida– como una herencia de la Ilustración que el marxismo retomaba, de una manera completamente natural, para su haber.

Los lugares tienen su importancia. No hay pensadores marxistas por todas partes y no se plantea la cuestión judía en todas partes. El caso Dreyfus permitió a los socialistas franceses desembarazarse por mucho tiempo de los restos del antisemitismo anticapitalista que arrastraban aquí o allá, pero no llevó a ningún "marxista" a reflexionar seriamente sobre la "cuestión judía", que no se planteó más que para los antisemitas y para algunas almas proféticas, como Bernard Lazare, pero para ningún marxista, excepto Georges Sorel, cuya ausencia en estas páginas es, sin duda, de lamentar.[23] Antonio Gramsci es el único pensador marxista occidental que figura en este libro, por lo demás, sin mucha originalidad, pero presente en su percepción inteligente de la naturaleza del antisemitismo.

---

22 Véase la traducción de Renée Poznaski (con introducción y anotaciones) de *Lettres sur le judaïsme ancien et noveau*, París, Cerf, 1989.

23 Sobre el pensamiento de Georges Sorel y sus relaciones con el marxismo, véanse sobre todo: Shlomo Sand, *L'illusion du politique: Georges Sorel et le débat intellectuel (1900)*, París, La Découverte, 1985; J. Julliard y S. Sand (dir.), *Georges Sorel et son temps*, París, Le Seuil, 1985, y Larry Portis, *Georges Sorel. Présentation et textes choisis*, París, La Brèche, 1989 (obra publicada originalmente en 1982 por François Maspero). El libro de L. Portis presenta un punto de vista un poco optimista del pensamiento de G. Sorel. Para un análisis de la evolución de su actitud respecto de la cuestión judía, véase S. Sand, "Sorel, les Juifs et l'antisémitisme", en *Cahiers Georges Sorel*, n° 2, 1984, pp. 7-36.

Es completamente natural que este ensayo esté centrado en Alemania, el imperio austro-húngaro y el imperio ruso, en los amplios límites de la competencia lingüística del autor.[24] Muchos de estos teóricos marxistas fueron judíos. Incluso algunos de ellos, como Franz Mehring o Wilhelm Liebknecht, razonaron colocándose deliberadamente en el exterior y mostraron cierta complacencia por un antisemitismo particular, forma juvenil del anticapitalismo popular. Para el marxista austríaco Victor Adler, de origen judío, la cuestión judía era una querella entre burgueses. Es exactamente lo que piensa Guesde en el momento del caso Dreyfus.

La asimilación puede concebirse en el interior de una nación, de preferencia una gran nación; puede imaginarse en el interior del proletariado vencedor, para esos "judíos no judíos" de los que habla Isaac Deutscher, para esos "cosmopolitas sin raíces" que de manera tan notable jugaron su papel en la Revolución Rusa y en la revolución alemana.[25] Podía también invertirse a través del llamado a formar en otro sitio, y sin fijarse bien dónde metían los pies, una sociedad normal en la que la lucha de clases podría jugar. Es el sentido que dieron a su acción los "judeo-marxistas" que se unieron al sionismo y de los que Ber Borojov es el representante más característico. Compartían –Enzo Traverso lo muestra bien– la misma concepción de la nación que Karl Kautsky, Otto Bauer o José Stalin.

¿Había en los "marxistas judíos" (en el sentido en el que Enzo Traverso emplea esta expresión) –que estimaban, de manera en el fondo muy cristiana, que el judaísmo se cumpliría desapareciendo– un odio judío hacia ellos mismos"? El *jüdische Selbsthaß*[26] es una noción que ha servido mucho, demasiado. Es un argumento que se expone en nuestros días contra todo judío que se permite, frente al *establishment* judío, tomar una posición disidente. Este fenómeno existe, sin embargo, y no solamente en la forma extrema en que se manifiesta en Otto Weininger, judío vienés que odiaba a los judíos y a las mujeres.[27] Cuando Ruth Fischer propone, en plena crisis nacionalista, en 1923, tomar "en prioridad" a los capitalistas judíos alemanes, es claro que "exagera".[28]

24 Era difícil hablar del Partido Socialista Polaco (PPS) sin conocer el polaco, y de los marxistas rumanos y búlgaros, sin conocer sus lenguas.

25 Esta participación es evocada de manera novelesca en la trilogía de Schalom Asch, *Pétersbourg, Varsovie y Moscou*, publicada por Belfond entre 1986 y 1989.

26 "Odio judío a sí mismo".

27 Véase Jacques Le Rider, *Le cas Otto Weininger: racines de l'antiféminisme et de l'antisémitisme*, París, Presses Universitaires de France, 1982.

28 Véase el capítulo IX de ese libro.

Es explicable, psicológicamente hablando, que miembros de una minoría más o menos perseguida, más o menos vejados (hay, a pesar de todo, un abismo entre la situación de los judíos alemanes emancipados jurídicamente en 1848 y la de los judíos de Varsovia o de Kiev), que depositan su confianza en el proletariado alemán o ruso, trabajen en borrar lo que los separa de la sociedad global, a riesgo de olvidar que existen amenazas específicas y de hacerle así el juego al enemigo. Los teóricos del Bund eran perfectamente conscientes de esto, pero no disponían de los medios que les permitieran hacer valer en la realidad su reflexión sobre la autonomía nacional.

Más allá de las variaciones individuales y nacionales y de la infinita variedad de espacios y de tiempos, resulta claro que el libro de Enzo Traverso plantea la cuestión de la capacidad del marxismo para resolver este tipo de problemas, de los que la cuestión judía no es más que un ejemplo particularmente agudo.

Planteemos, en nuestro turno y dentro del espíritu de este libro, algunas cuestiones.

El marxismo nunca se ha presentado como una teoría y una práctica de la liberación de las minorías oprimidas, incluso cuando, en los hechos, ha reclutado entre los miembros de esas minorías. El marxismo se ha querido una teoría y una práctica de la liberación de la clase obrera y, a través de ella, de toda la sociedad. Con todo, contrariamente a lo previsto por Marx, el XIX fue el siglo de las explosiones nacionales y, en este punto, el siglo XX lo ha imitado. Los movimientos que se han prolongado a través de las luchas de descolonización no son más que una muestra de la lucha de clases a escala planetaria. Proponer, como algunos estaban tentados de hacerlo durante la guerra de Argelia, una alianza de los proletarios franceses y los proletarios argelinos contra sus propias burguesías competía a la más pura utopía. El judaísmo europeo no constituía en todas partes una minoría nacional. Ahí donde lo era efectivamente, la lucha de clases difícilmente correspondía a los esquemas elaborados por los teóricos marxistas, y éstos preferían, las más de las veces, olvidar que ahí había efectivamente un problema.

A lo largo de estos años, el pensamiento marxista ha sido un pensamiento de progreso, de un progreso considerado como una línea recta. No ha pensado –fuera de excepciones como Rosa Luxemburgo, el último Trotsky y, sobre todo, Walter Benjamin– la regresión, sobre todo la barbarie tecnológica moderna. En el antisemitismo ha visto, la mayoría de las veces, un arcaísmo, sin comprender que podía aliarse a la modernidad e incluso colorearla enteramente. Inclu-

so la Escuela de Fráncfort, que no compartía ese "progresivismo marxista vulgar", se mostró ciega en esta cuestión. Se descubrirá con cierta estupefacción lo que Horkheimer escribió en 1939, en un texto en el que reduce el antisemitismo a una contradicción puramente económica del desarrollo capitalista.[29]

Hecho tal vez más grave, el marxismo se ha querido "científico", y es esta cientificidad la que le ha valido la adhesión de tantos intelectuales. Pero la pretensión de cientificidad en el marxismo comporta al mismo tiempo la negación del espíritu científico, quiero decir, la primacía de la autoridad. Incluso en los tiempos de la Segunda Internacional había una estructura autoritaria del marxismo: Kautsky o Mehring eran guardianes de la ortodoxia. Esto no impedía que algunos tiraran coces, en una dirección o en otra (E. Bernstein, R. Luxemburgo). Pero, en nombre de la ciencia, los guardianes del templo velaban. Ahora bien, sobre las cuestiones que nos preocupan, su pensamiento era, las más de las veces, de una pobreza desoladora. Se convencerá uno de ello leyendo, por ejemplo, los extractos de los textos de Karl Kautsky que cita Enzo Traverso.

La Constitución de la Unión Soviética agravó la situación, en la medida en que vio el nacimiento de un marxismo de Estado y, así, de una "ciencia" de Estado, que no se impusieron, por lo demás, en un día. Para muchos espíritus, el leninismo sigue siendo un objeto de culto y el pensamiento de Lenin sobre los judíos, que fue oscilante, sigue siendo un argumento de autoridad.[30]

Las disidencias, ciertamente, existieron entre los marxistas que se mantuvieron fieles a la Segunda Internacional. Es característico que el Trotsky exiliado haya sido mucho más lúcido sobre esta cuestión que el Trotsky en el poder.[31] En todo caso, nada podía resultar peor para un pensamiento de tipo crítico y dialéctico que convertirse en la ideología de uno y, luego, de varios Estados. La muerte de ese marxismo, de ese marxismo normalizador, es la condición necesaria para su hipotético nacimiento. Agradezcamos entonces a Enzo Traverso haber despejado y señalizado el terreno.

Pierre Vidal-Naquet

29 Ídem.

30 Véase el libro de Henri Alleg citado en la nota 21, donde el autor sigue dando caza al Bund como si nada hubiera pasado desde 1903.

31 Naturalmente, el hecho de estar en minoría no lo vuelve a uno obligatoriamente inteligente y lúcido.

Prefacio a la edición en español

¿Podemos colocar el conjunto de las relaciones que se tejieron a lo largo de la historia entre el marxismo y los judíos bajo el signo del concepto goethiano de "afinidad electiva" (*Wahlverwandschaft*)? En el contexto de Europa central y oriental de fines del siglo XIX, sin duda no sería arbitrario responder afirmativamente a esta pregunta, sin dejar de recordar que esta relación conoció también crisis, rupturas e incomprensiones. Basta mencionar un ensayo como *La cuestión judía* del joven Carlos Marx (1843), objeto de polémicas, de especulaciones ideológicas y de malentendidos, sin hablar del destino trágico de tantos revolucionarios salidos de la *yiddishkeit* en la Rusia stalinista de los años treinta. Pero no podemos sino sentirnos extremadamente golpeados por la amplitud de este fenómeno: entre finales del siglo XIX, luego de la fundación de la Segunda Internacional, y el genocidio judío durante la Segunda Guerra Mundial, los judíos marcarán profundamente por su presencia, pensamiento y acción, toda la historia del marxismo.

Este libro procura interpretar este encuentro entre los judíos y el pensamiento de Marx, prolongando el cuestionamiento sobre la fecundidad y los límites (a menudo profundos) de la aproximación marxista a la historia judía. La "simbiosis judeo-marxista" no excluye, en algunos casos, la ceguera –particularmente frente a la emergencia del antisemitismo moderno–. En otros términos, se trata, por un lado, de volver contra el propio marxismo sus mismas armas críticas y, por otra parte, considerar al marxismo, no como un fenómeno

exterior a la historia judía, sino como constituyendo una de sus dimensiones culturales y políticas. Esta aproximación epistemológica me parece la única adecuada y la única capaz de garantizar, al tiempo que la necesaria distancia crítica, también lo que Lucien Goldmann llamaba la "identidad relativa del sujeto y del objeto" de cualquier investigación.

Si existe un país de habla española en el que este libro no será exótico y podrá quizá suscitar el interés de un público más vasto que el de *marxólogos* y especialistas de la historia judía, se trata, sin duda, de la Argentina. Por infinidad de consideraciones, estaría incluso tentado a afirmar que la relación de "afinidad electiva" evocada más arriba, nacida en Europa central y oriental en el último siglo, tuvo su prolongación en el mundo latino precisamente en la Argentina. Es allí que *El Capital* encontró a su primer traductor en lengua española y es aún ahí que encontraron un puerto, entre mediados de la década del ochenta del siglo XIX y la Segunda Guerra Mundial, cientos de miles de judíos que huían de los pogromos zaristas y luego del nazismo. Buenos Aires fue uno de los centros del socialismo yíddish y también, a partir de los años treinta, un hogar de la emigración antifascista judeo-alemana. Los judíos han jugado un papel de primer plano en la historia del movimiento obrero argentino, tanto para lo mejor como para lo peor, marcando con su presencia a casi todos sus componentes, del stalinismo al trotskismo, especialmente policromo en las orillas del Río de la Plata. Este papel ha sido, sin duda, aún más importante en el plano intelectual, sobre todo en una época en que la larga noche del franquismo hizo de Buenos Aires la capital de la literatura y de la edición marxista en lengua castellana. Todo esto me lleva a la siguiente conclusión: no se debe al azar que, luego de una edición alemana e inglesa (Estados Unidos), la presente edición castellana de mi libro vea la luz en la Argentina.

Si este libro da al lector argentino algunos elementos para intentar explicar históricamente la dimensión judía del socialismo de su país; si ayuda al lector de Barcelona o de Madrid a comprender lo que podía haber de específico en el estado de ánimo y las motivaciones que condujeron a tantos militantes judíos de Alemania, Polonia y los Estados Unidos a combatir en las Brigadas Internacionales durante una guerra que también fue motivo de reencuentro entre los judíos y España, a casi cinco siglos de su expulsión, entonces, esta traducción no habrá sido inútil.

El itinerario de este libro ya constituye, me parece, un pequeño modelo de internacionalismo: fue escrito en francés por un historiador italiano; resume los resultados de una investigación realizada en París, esencialmente sobre fuentes ale-

manas, y bajo la dirección de un sociólogo nacido en Brasil de padres judíos vieneses; su traducción castellana fue hecha por un periodista mexicano, revisada y adaptada por dos críticos y filósofos argentinos (de origen europeo, por supuesto). Como este cuadro tiene muchas figuras masculinas, habría que agregar la presencia inspiradora y estimulante, durante la redacción, de una coreana.

Quisiera por último agradecer particularmente a tres amigos, sin los que esta edición castellana jamás hubiera existido: Agustín del Moral Tejada, el traductor, y Martín Cuccorese y Axel Gasquet, que acogieron este libro en su colección.[1]

Enzo Traverso
París, 27 de enero de 1996

Después de esta primera investigación, otros de mis libros fueron traducidos al español, también en la Argentina. Estuve en este país para participar en congresos y dar clases en las universidades, lo que significó también, muy naturalmente, noches de tango (como espectador, porque desgraciadamente no lo bailo) y discusiones interminables alrededor de un asado. Pude así establecer diferentes relaciones intelectuales, y muchas veces de amistad, que me enriquecieron y son ahora muy importantes en mi vida. Esta segunda edición nació de mis contactos con los historiadores (en particular, Patricia Flier) y un editor (Raúl Ordenavía) de La Plata. Me gustaría entonces considerarla también como un testimonio de nuestra amistad. Por eso agradezco a Patricia y "Gurí", al igual que a Néstor D. Saporiti, que tradujo la "Addenda", y Diego L. Arguindeguy, que revisó el libro en su conjunto.

Enzo Traverso
París, 29 de marzo de 2003

1 Se refiere a la primera edición en español, *Los marxistas y la cuestión judía*, Buenos Aires, Ediciones del Valle, Colección Futuro Anterior, 1996.

Prefacio a la primera edición francesa

Esta investigación se realizó en París, entre 1985 y 1989, gracias a una beca de estudio del Estado francés, y fue presentada, en mayo de 1989, bajo la forma de tesis en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. El objeto de este trabajo fue concebido y discutido con Michael Löwy, quien siguió las diferentes fases de elaboración de mi tesis hasta su conclusión, como un amigo y un camarada; mi deuda intelectual con él es evidente en estas páginas.

Deseo expresar mi gratitud a John Bunzl, Nancy Green, Jutta Scherrer, Pierre Vidal-Naquet, Jean-Marie Vincent y Claudie Weill, quienes leyeron el manuscrito y aportaron sus críticas: sus sugerencias mostraron ser muy preciosas. Un sentido agradecimiento a los(as) amigos(as) que corrigieron el texto: Joëlle Franenberg, Pierre Vidal-Naquet y, sobre todo, Claudie Weill. Debo mucho a Jin Ah, quien para mí ha sido una fuente inagotable de aliento; nunca olvidaré su inteligencia y su sensibilidad.

Finalmente, quisiera evocar el recuerdo de Beppino, mi padre, quien no tuvo el privilegio de asistir a una universidad. Este libro está dedicado a su memoria.

París, junio de 1990

mida).[18] La única expresión política del mundo judío se reducía a las *Yevektsias*, las secciones judías del PCUS, cuyo "despotismo ilustrado" original en el plano social y cultural –sucedáneo de una autonomía nacional que nunca conoció la luz del día– encontró su amargo epílogo en la farsa burocrática de Birobidján.

En Europa occidental el nazismo se encargó de volver a poner en el orden del día la cuestión judía. El movimiento obrero alemán, paralizado entre la mitología progresista de la socialdemocracia y el sectarismo suicida del partido comunista, se reveló incapaz de comprender el inmenso peligro del que era portador el nazismo, subestimando el aspecto antisemita. En la Alemania de Weimar nadie podía prever Auschwitz, y no se trata, a través de una lectura retrospectiva de la historia, de acusar a los marxistas de no haber sido profetas; pero hay que reconocer que no percibieron la diferencia cualitativa que existía entre los pogromos rusos, el populismo de Karl Lueger, la demagogia de Georg von Schönerer o de Adolf Stöker y el antisemitismo racista teorizado por Hitler y Alfred Rosenberg, que ya portaba en sí los gérmenes del genocidio. Este antisemitismo racista implicaba necesariamente prácticas diferentes, una vez transformado en ideología de Estado en un país capitalista avanzado como Alemania. En última instancia, el genocidio fue el producto de esta combinación de la ideología racista con la racionalidad instrumental y la tecnología asesina del capitalismo. Sin embargo, era imposible contemplar tal combinación si se interpreta la historia como un desarrollo lineal de las fuerzas productivas, fuente de un progreso social ininterrumpido (los socialdemócratas), o si se analiza la crisis del capitalismo a la luz de otro determinismo, como un proceso que hubiera entrañado casi automáticamente una revolución socialista bajo la dirección del KPD. Sobre la base de estas lecturas optimistas progresistas o mecánico-deterministas de la historia, no se podía comprender ni el antisemitismo ni el fascismo.

Ya a finales del siglo XIX los socialistas alemanes y austríacos habían subestimado ampliamente el peligro del antisemitismo, considerándolo como una etapa embrionaria en la toma de conciencia anticapitalista de las masas explotadas. En 1923, durante el período de la ocupación francesa de la región del Ruhr, los comunistas alemanes repitieron el mismo error. La irresponsable ilusión según la cual la demagogia antisemita era en última instancia útil a la movilización anticapitalista de los trabajadores tuvo como único resultado, en los años siguientes, trabar la comprensión de la inmensa amenaza que representaba el nazismo.

18 Véase G. B. Gurevitz, "Un cas de communisme national en Union soviétique: le Poalé-Zion, 1918-1928", en *Cahiers du monde russe et soviétique*, XV (1974), pp. 147-148.

Ese silencio sublime de la inmensidad en el que tantos gritos se pierden estalla en mi pecho de manera tan fuerte que no sabría tener en mi corazón un pequeño escondrijo especial para el gueto: me siento en mi casa en el vasto mundo, en cualquier parte donde haya nubes, aves y lágrimas.

Rosa Luxemburgo
Carta a Matilde Wurm (1917)

Los judíos son hoy el grupo que en la teoría y en los hechos atrae sobre sí la voluntad de destrucción que genera espontáneamente un falso orden social. Son estigmatizados como el mal absoluto por quienes son el mal absoluto. Son así, de hecho, el pueblo elegido.

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno
Dialektik der Aufklärung (1947)

Todos esos grandes revolucionarios eran extremadamente vulnerables. Eran judíos, en un sentido, privados de raíces; pero en un sentido solamente, porque tenían las raíces más profundas en la tradición intelectual y las nobles aspiraciones de su tiempo. Pero cada vez que la intolerancia religiosa o la emoción nacionalista seguían una curva ascendente, cada vez que la estrechez de espíritu y el fanatismo dogmático triunfaban, ellos eran las primeras víctimas. Los rabinos los excomulgaban; los sacerdotes cristianos los perseguían; los gendarmes y la soldadesca los hostigaban; los filisteos pseudo-demócratas los odiaban; sus propios partidos los expulsaban. Casi todos ellos conocieron el exilio; casi todos ellos vieron, en un momento u otro, arder sus escritos en la hoguera.

Isaac Deutscher
The Non-Jewish Jew (1958)

Introducción

Dos obras, escritas con un siglo de diferencia, constituyen en cierta manera el prólogo y la conclusión del debate marxista sobre la cuestión judía: *Zur Judenfrage* (1843), del joven Marx (todavía no marxista), y *La conception matérialiste de la question juive* (escrita durante la Segunda Guerra Mundial, publicada en 1946), de Abraham Léon.[1] Este debate se desarrolló esencialmente en Europa central y oriental y conoció su período "clásico" entre finales del siglo XIX y la Revolución Rusa de 1917. Tal delimitación cronológica y geográfica no se debe al azar, sino que corresponde a una fase precisa de la historia del marxismo y de la historia judía.

Las razones de esta delimitación geográfica nos parecen bastante evidentes: fue en Europa central y oriental donde, en el momento crucial del siglo, se concentró la gran mayoría de la población judía mundial; fue ahí donde tomaron forma un proletariado y un movimiento obrero judíos; fue ahí donde se cruzaron tradición y modernidad, feudalismo y capitalismo, antisemitismo y emancipación, y donde se esbozaron los rasgos de una nueva cuestión judía fundada en la dialéctica nacionalidad-asimilación. Fue sólo en los países de Europa central y en el imperio ruso donde los marxistas abordaron el problema judío planteándose ciertas cuestiones fundamentales. ¿Cuáles eran las raíces históricas de la cuestión judía? ¿Los judíos eran una nación o una casta? ¿La historia re-

1 Karl Marx, *La question juive*, París, Union Générale d'Éditions, 1968; Abraham Léon, *La conception matérialiste de la question juive*, París, EDI, 1980.

servaba un porvenir a los judíos o iban a asimilarse? ¿Cuál era la naturaleza del antisemitismo? Ni en Europa occidental (Francia, Inglaterra o Italia) ni en Estados Unidos (donde, con todo, había un socialismo judío de cierta importancia) se desarrolló un debate marxista sobre estos problemas.

Se podrá objetar que al socialismo francés le concernió el problema judío, sobre todo en la época del caso Dreyfus. Sin embargo, la tradición antijudía del socialismo proudhoniano y blanquista, que marcó la historia del movimiento obrero francés hasta finales del siglo XIX, se sitúa por fuera del marxismo. Se encuentra una reflexión sobre la cuestión judía en ciertos intelectuales socialistas o libertarios franceses que se vieron influidos por el pensamiento de Marx –por ejemplo, Jean Jaurès, Paul Lafargue, Georges Sorel o incluso Bernard Lazare– pero a menudo sus análisis son muestra de una trayectoria intelectual completamente particular (el caso de Sorel y de Bernard Lazare) y no pueden ser considerados como elementos de un debate marxista francés sobre la cuestión judía.[2] En Estados Unidos, durante un período de alrededor de cincuenta años (de 1880 a 1930), los judíos estuvieron desgarrados entre la autonomía nacional (una *yiddishkeit* norteamericana) y la asimilación, pero no hubo una cuestión judía en el seno del movimiento obrero. En la época de la gran inmigración –entre el último cuarto del siglo XIX y la Primera Guerra Mundial–, la clase obrera norteamericana era multinacional y cada segmento étnico del proletariado seguía profundamente ligado a su comunidad de origen. En ese marco, la existencia de un socialismo judío era considerada como un fenómeno completamente normal. A pesar de los esfuerzos de Engels, Daniel de Leon y la Tercera Internacional por "americanizar" el marxismo, éste siguió siendo casi siempre un vehículo de los *outsiders*, una bandera de lucha de los trabajadores inmigrantes y una teoría elaborada por intelectuales marginales.[3] Dentro de esa corriente, los socialistas judíos encontraron su lugar en tanto que judíos, sin estar obligados a declarar su fe en la asimilación.

2 Sobre la cuestión judía en el socialismo francés, véase el excelente estudio de Nancy Green, "Socialist Anti-Semitism, Defense of a Burgeois Jew and Discovery of the Jewish Proletariat. Changing Attitudes of French Socialists Before 1914", en *International Review of Social History*, XXX (1985), n° 3, pp. 374-399; sobre el antisemitismo de Sorel, véase Shlomo Sand, "Sorel, les Juifs et l'antisémitisme", en *Cahiers Georges Sorel*, 1984, n° 2, pp. 7-36; véase finalmente Nelly Wilson, *Bernard Lazare*, París, Albin Michel, 1985.

3 Este problema ha sido tratado en particular por Paul Buhle, *Marxism in the USA. Remapping the History of the American Left*, Londres, Verso, 1987, p. 101. Al respecto, véase también nuestro estudio "Le marxisme aux États-Unis", en *Critique communiste*, 1988, n° 75, pp. 28-31. Sobre la presencia judía en el seno del marxismo y de la izquierda intelectual estadounidense, véase el apasionante libro de Alan Wald, *The New York Intellectuals. The Rise and Decline of Anti-Stalinists from the 1930s to the 1980s*, Chapell Hill, University of North Carolina Press, 1987.

En el plano cronológico, la delimitación la traza, inevitablemente, la *Shoah*. Durante la guerra, el nazismo borró completamente del mapa de Europa la *Yiddishland* y los socialismos judíos –su última manifestación heroica fue la insurrección del gueto de Varsovia en 1943– y, en el período siguiente, el centro de gravedad del problema judío se desplazó a Palestina. Con la desaparición de las comunidades judías de Europa central y oriental, la identidad judía fue redefinida, globalmente, a través de la experiencia ineludible del genocidio y a través del nacimiento del Estado de Israel. Evidentemente, la guerra representó un giro decisivo para la cuestión judía: esta es la razón por la que nuestra investigación se detiene en 1943.

El último cuarto del siglo XIX vio aparecer la cuestión judía bajo nuevas formas. Al lado del nacimiento, en Alemania y en Austria, del antisemitismo moderno –no solamente campesino sino, sobre todo, pequeñoburgués; no sólo religioso sino, sobre todo, racial–, se perfilaban en Europa oriental, ahí donde el zarismo oprimía a los judíos a través de los pogromos y la segregación en zonas de residencia, los rasgos de una cuestión nacional judía, ligada en primer lugar al desarrollo de la cultura yíddish. La formación de un movimiento obrero judío obligó a los marxistas a medirse con estos nuevos fenómenos.

En esta coyuntura histórica, todo el debate marxista giró alrededor de un problema: la asimilación. La cultura marxista siguió prisionera de la interpretación de la historia judía, heredada en gran medida de la Ilustración, que identificaba emancipación y asimilación, y que no llegaba a concebir el fin de la opresión judía más que en términos de superación de la alteridad hebraica. Esta interpretación vio la luz del día hacia finales del siglo XVIII y pareció ser confirmada en el siguiente período. En 1791, la Revolución Francesa concedió derechos cívicos a los judíos franceses y las conquistas napoleónicas las hicieron extensivas a los judíos holandeses, belgas y alemanes. A pesar de los retrasos y los retrocesos impuestos por la Restauración, Austria-Hungría otorgó la emancipación en 1867 y Alemania entre 1869 y 1871. Como lo señala Pierre Vidal-Naquet, la Revolución Francesa fue tomada como modelo: los judíos ya no debían vivir como una nación, sino convertirse en ciudadanos con plenos derechos de la nación (francesa, en este caso).[4] Toda la cultura de la Ilustración, lo mismo que los opositores a la emancipación, era portadora de una percepción del judaísmo como anomalía social. Las divergencias surgían respecto de la defini-

[4] Pierre Vidal-Naquet, "Le privilège de la liberté", prefacio a Jacob Katz, *Hors du ghetto. L'émancipation des juifs en Europe (1770-1880)*, París, Hachette, 1984, p. IV.

ción de las medidas necesarias para suprimirla: los conservadores proponían la segregación, para impedir a los judíos contaminar el mundo cristiano; los reformadores contemplaban la desaparición del judaísmo a través de su asimilación gradual (cuya premisa debía ser el otorgamiento de derechos cívicos). El proceso de emancipación atravesó tres fases distintas. Los racionalistas del siglo XVIII apoyaban la "naturalización" de los judíos, reconociendo implícitamente su condición de extranjeros en el mundo cristiano. Wilhelm von Dohm, en su célebre obra *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (*Sobre el mejoramiento cívico de los judíos*), publicada en Berlín en 1781, introdujo la noción de "mejoramiento" (*Verbesserung*). Este cambio semántico reflejaba una perspectiva diferente: el problema de la emancipación judía ya no se planteaba en el plano teológico sino, sobre todo, en el plano social y político.[5] Sin embargo, el uso mismo del término "mejoramiento" implicaba un juicio negativo sobre los judíos: la idea de que seguían marcados por caracteres nocivos a la sociedad y de los cuales debían desembarazarse. El proyecto de emancipación elaborado por von Dohm encuentra, pues, su punto de partida en los prejuicios antijudíos de su época. El término "emancipación" (*Emanzipierung*) hizo su aparición en los años treinta del siglo XIX y conoció una amplia difusión luego de las revoluciones de 1848. Estaba cargado de un valor emocional muy fuerte, pero no cambiaba los elementos del problema: la emancipación siempre era vista como el medio para ayudar a los judíos a superar sus caracteres negativos. Según el historiador John Bunzl, "el objetivo declarado de la política de emancipación era la asimilación de los judíos, la disolución de su identidad social y cultural".[6]

La propia *intelligentsia* judía interiorizó esta actitud. Moses Mendelssohn, principal figura de la cultura judeo-alemana del siglo XVIII, luchó por la asimilación lingüística de los judíos y por el abandono del yíddish, despreciado como una no-lengua. Los *maskilim* –partidarios de la *Haskalah*, la Ilustración judía– llevaron a cabo un encarnizado combate por la integración de los judíos dentro del Estado-nación (el historiador Heinrich Graetz se opuso incluso a una traducción yíddish de su obra).[7] En 1893, la *Zentralverein deutscher Staatsburger jüdischen Glaubens* (Unión

5 Sobre esta cuestión, véase Jacob Katz, "The Term 'Emancipation': its Origin and Historical Impact", en *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, pp. 99-123.

6 John Bunzl, *Der lange Arm der Erinnerung. Jüdisches Bewußtsein Heute*, Viena, 1987, p.27. Esta crítica se aplica también al célebre panfleto del abad Grégoire, *Sur la régénération physique, moral et politique des Juifs*, París, Flammarion, 1988.

7 Véase Régine Robin, *L'amour du yiddish. Écriture juive et sentiment de la langue (1830-1930)*, París, Éditions du Sorbier, 1984, pp. 39-40.

de los ciudadanos alemanes de fe mosaica) se propuso "estimular entre los judíos el sentimiento de pertenencia colectiva al pueblo alemán. [...] A través de la defensa de nuestra igualdad, luchamos por los ideales más elevados de la humanidad, por los intereses más caros de nuestra patria alemana".[8] El nacionalismo y la idea de progreso transformaron la asimilación judía en una suerte de dogma. Es verdad que en Alemania los judíos seguían siendo, desde varios puntos de vista, *outsiders* o, según la definición de Hannah Arendt, advenedizos que llevaban en ellos las huellas de su pasado de parias,[9] pero la *intelligentsia* liberal y democrática intentaba expulsar de su propia conciencia esta molesta realidad. Gershom Scholem sacó del proceso de emancipación la amarga conclusión de que los judíos lucharon "no por preservar sus derechos en tanto que pueblo, sino por el deseo de asimilarse a los pueblos en medio de los cuales vivían".[10] A pesar de todo, la simbiosis cultural judeo-alemana no era más que una ilusión. Producía obras de una riqueza extraordinaria en los terrenos de la literatura, la música, las ciencias sociales. El historiador Frederic V. Grunfeld, por ejemplo, la caracterizó como "una edad de oro que no ha sido superada más que por el Renacimiento italiano".[11]

En Europa central, la emancipación se presentó efectivamente como un proceso de asimilación de los judíos al mundo circundante, un mundo que estaba hecho de Estados-naciones, pero sería falso ver en ello la pérdida de la identidad étnica, de todo sentimiento de pertenencia a un grupo distinto. Se tradujo, más bien, en un complejo fenómeno de aculturación. La judeidad conoció una profunda metamorfosis social y cultural, que se podría calificar de secularización, modernización, laicización, pero los judíos no desaparecieron y siguieron siendo percibidos como judíos, es decir: como otros, por el mundo no judío. De ahí una contradicción: aunque se intentaba negarla, la "cuestión judía" seguía existiendo. Su esencia estaba bien resumida por esta frase de Ludwig Börne: "Algunos me reprochan ser judío, otros me hacen cumplidos, algunos me lo perdonan, pero todos lo tienen presente".[12]

8 Citado por C. Goldscheider y A. Zuckerman, *The Transformation of the Jews*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1984, p. 118.

9 Véase Hannah Arendt, *La tradition cachée. Le Juif comme paria*, París, Christian Bourgois, 1987. Al respecto, véase también Peter Gay, "Encounter with Modernism: German Jews in German Culture (1888-1914)", en *Midstream*, XXI (1975), n° 2, p. 23.

10 Gershom Scholem, "Juifs et Allemands", en *Fidélité et Utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, París, Calmann-Lévy, 1978, p. 85.

11 Frederic V. Grunfeld, *Profeti senza onore. L'intelligentsia ebraica nella cultura tedesca del '900*, Bolonia, Il Mulino, 1986, p. 5.

12 Citado por Hannah Arendt, *Sur l'antisémitisme*, París, Le Seuil, 1984, p. 146. Esta frase fue escrita en 1832, pero seguía conservando actualidad a finales del siglo.

Este cuadro sintetiza el clima cultural y psicológico dominante en el momento crucial del siglo. El marxismo de la Segunda Internacional, impregnado de positivismo y de determinismo evolucionista, acogió de manera casi natural la idea de la asimilación judía como un desenlace inevitable y deseable del "curso de la historia". Esta concepción estaba implícita en todos los escritos que los marxistas alemanes y austríacos consagraban a la cuestión judía. Las declaraciones del joven Marx, que identificaba la auténtica emancipación con la "liberación de la sociedad del judaísmo"; de Victor Adler, que deseaba "la muerte del judío errante"; o de Karl Kautsky, según las cuales "la nación judía no podrá vencer más que para desaparecer", trazan este recorrido teórico. El caso de Kautsky parece emblemático: en la medida en que su *Weltanschauung* marxista positivista adhería perfectamente a esta mentalidad dominante, su análisis desembocó en la formulación más coherente –casi se podría decir ideal-típica– de una teoría socialista de la asimilación. A lo largo de un mismo recorrido, su interpretación de la historia judía a la luz del concepto de casta ligó el *Geldmensch* de Marx al pueblo-clase de Léon. La reducción de la alteridad judía al comercio, función socioeconómica que los judíos habían asegurado durante siglos, debía representar la explicación científica del proceso de asimilación. El hundimiento del monopolio judío del comercio era una consecuencia del ascenso del capitalismo y los judíos perdían gradualmente su carácter de casta: se desjudaizaban. En la medida en que el capitalismo era portador de la asimilación, los judíos que conservaban una conciencia étnico-cultural propia eran percibidos como reaccionarios y anacrónicos. Intentamos establecer hasta qué punto la teoría del pueblo-clase era operativa –lo fue, para toda una fase histórica, y representa una importante contribución del marxismo al estudio de la cuestión judía–, pero es verdad que la reducción economicista de toda la historia judía al problema del pueblo-clase no podía más que difuminar la dimensión cultural, lo mismo religiosa que secular.

La disolución de los judíos en las naciones circundantes era concebida como una suerte de "ley" del desarrollo histórico de la sociedad. Resulta obligado constatar que a menudo este curso teórico era obra de marxistas judíos (basta citar a E. Bernstein y a O. Bauer). Encontraban en el movimiento obrero el instrumento de su propia asimilación, una asimilación total, asumida y consciente, que no podía reconocerse en la fórmula, legada por la *Haskalah*, que quería hacer de los judíos emancipados "hombres fuera de sus casas, judíos en ellas". En el internacionalismo socialista encontraban también el sustituto de su identidad judía perdida o renegada. En Alemania y en Austria el paradigma de la asimilación podía conjugarse con la asimilación real de la *intelligentsia* judía y no debía confrontarse a un proletariado

judío, con excepción de los *Ostjuden* ("judíos del Este") que habían emigrado a Viena y a Berlín. En Europa oriental, en cambio, toda perspectiva asimilacionista chocaba con la existencia de una nación y de una clase obrera judías.

Bajo la dominación zarista, los derechos cívicos no eran reconocidos a los judíos. Esto alimentaba, en el seno de la *intelligentsia* liberal y socialista rusa, la convicción de que la caída del Estado absolutista entrañaría la emancipación y, como en Occidente, la dispersión de los judíos dentro de la sociedad circundante (en este caso, su rusificación). El mundo judío, sin embargo, seguía completamente ajeno a la idea de asimilación. En Europa central, el proceso de aculturación judeo-alemana se había desarrollado durante todo el siglo antecediendo a las leyes de emancipación, en el marco de lo que Jacob Katz ha llamado "la sociedad semi-neutra",[13] marcada por el inicio del diálogo y por la aceptación tácita de los judíos (o al menos de algunos de ellos, como los judíos de la Corte) en el mundo de los gentiles. Nada semejante se había producido en el Este. Los últimos veinte años del siglo XIX (período a partir del cual la asimilación de los judíos alemanes y austríacos aparecía como un hecho cumplido e irreversible) conocieron un terrible recrudecimiento del antisemitismo en Polonia, Lituania y Ucrania. El siglo de la aculturación judeo-alemana en la *Mitteleuropa* fue también el siglo de la modernización del yíddish, la lengua que hablaba la aplastante mayoría de los judíos del imperio ruso. Entre 1870 y la Primera Guerra Mundial, la literatura yíddish conoció su edad clásica, marcada por las obras de Mendele Mocher Sforim, Sholom Aleichem, I. L. Peretz y Sholem Asch. Evidentemente, había una colección dialéctica entre estos dos fenómenos: los pogromos contribuían a reforzar el aislamiento de los judíos de Rusia y levantaban una barrera contra su asimilación en el medio circundante. El desarrollo capitalista y la apertura a Occidente del imperio zarista habían derribado los muros del gueto, pero al mismo tiempo el asenso del antisemitismo perpetuaba la separación entre judíos, rusos y polacos. El estallido del mundo judío tradicional no desembocó en la asimilación sino, más bien, en el nacimiento de una nación judía de tipo moderno. La *yiddishkeit* era el marco natural en el que la comunidad judía podía apropiarse de las ideas nuevas: la democracia, el socialismo, el nacionalismo, etc. Se podría sintetizar la situación de los judíos del Este europeo en los siguientes términos: una estructura social formada esencialmente por un proletariado de origen artesanal y por una pequeña burguesía empobrecida, un proceso de asimilación muy débil o inexistente, la conservación

13 Véase Jacob Katz, *Hors du ghetto...* cit., cap. IV, pp. 49-63.

del yíddish en tanto que lengua nacional, un apego importante a la tradición religiosa y una identidad étnica influida por un contexto ampliamente impregnado de antisemitismo. El judaísmo de Europa central presentaba caracteres diferentes: un predominio de las clases medias y burguesas, un muy alto nivel de urbanización, un proceso de asimilación lingüística y cultural completamente acabado y, finalmente, el abandono del yíddish y de la ortodoxia religiosa.[14]

En consecuencia, en Europa oriental sólo un núcleo restringido de la *intelligentsia* pudo verdaderamente asimilarse (y volverse asimilacionista). Aquí, la lucha por la emancipación tendía más bien a confundirse con una toma de conciencia nacional. El movimiento obrero judío encarnó esta aspiración, intentando armonizarla con el internacionalismo y el universalismo de la tradición socialista: el resultado fue la elaboración de un complejo de teorías y corrientes de pensamiento que se podría reunir bajo la definición de judeo-marxismo. A la actitud asimilacionista casi unánime de los marxistas alemanes y austríacos correspondía una pluralidad de enfoques de la cuestión judía que parte de los marxistas del imperio ruso: el asimilacionismo de los socialdemócratas rusos y polacos, el autonomismo nacional de los bundistas y el nacionalismo de los sionistas. Para Lenin, Martov, Trotsky y Rosa Luxemburgo, la asimilación seguía siendo la tendencia histórica dominante, mientras que Vladimir Medem y Ber Borojov reivindicaban el derecho de los judíos de Europa oriental a una existencia nacional propia. Esta última posición, con todo, era el punto de partida de dos cursos distintos (y a menudo opuestos). En el fondo, Borojov invertía la teoría de Kautsky: la anomalía de una nación desprovista de territorio y de economía específicos no podía resolverse, según Kautsky (pero también según Lenin, Stalin y Rosa Luxemburgo), más que a través de la asimilación; según Borojov, se trataba, en cambio, de "normalizar" la nación judía a través de un proceso de colonización que le hubiera dado un territorio, una economía y un Estado (Palestina). Lo que constituía la originalidad de los bundistas era su tentativa de pensar la nación de manera diferente. Vladimir Medem estimaba que, con el desarrollo del capitalismo, nación y territorio coincidían cada vez menos. De ahí su valorización de la *yiddishkeit* en tanto que comunidad de cultura, cuna de una nación judía diaspórica. Este curso estaba en el origen del conflicto con los bolcheviques, cuyo internacionalismo abstracto era criticado por Medem en estos términos: "Toda persona que tenga la más míni-

14 Esta dicotomía entre los comunistas judíos de Europa oriental y los judíos asimilados de Occidente ha sido señalada por Ezra Mendelsohn, *The Jews of East-Central Europe Between the World Wars*, Bloomington, Indiana University Press, 1983, pp. 6-7.

ma familiaridad con la cuestión nacional sabe que la cultura internacionalista no es a-nacional. Una cultura a-nacional, ni rusa, ni judía, ni polaca... sino una cultura pura, es un absurdo. Las ideas internacionalistas sólo pueden ejercer un atractivo sobre la clase obrera si están adaptadas a la lengua hablada por el obrero y a las condiciones nacionales concretas en las que vive. El trabajador no debe ser indiferente a la condición y al desarrollo de su cultura nacional, porque es sólo a través de ella que puede participar en la cultura internacionalista de la democracia y del movimiento obrero mundial. Esto es evidente, pero Vladimir Ilich hace oídos sordos a todo esto".[15] Antes de la Revolución de Octubre, los socialistas demócratas rusos (y los bolcheviques en particular) fueron incapaces de comprender y de aceptar las reivindicaciones nacionales de los judíos. Como justamente lo señaló David Meghnagi, no aceptaban "la idea de que el judío existía incluso para él, y no como negatividad de la que había que liberarse".[16]

Durante el período de entreguerras el problema judío tomó un aspecto nuevo. La primera gran transformación tuvo lugar en Europa oriental. La revolución liberó a los judíos rusos e intentó extirpar el antisemitismo de la inmensa campiña eslava. En el curso de la guerra civil, la población judía se unió masivamente al Ejército Rojo (a menudo, la única defensa existente contra los pogromos) y su *intelligentsia* fue reclutada en bloque por el aparato de Estado soviético. Ya no más minoría discriminada y oprimida, los judíos rusos fueron reconocidos como una nación de cultura moderna. Durante los veinte años que siguieron a la Revolución de Octubre, la cultura yíddish –bajo todas sus formas: científicas, literarias o artísticas– fue estimulada y conoció un gran desarrollo, aunque paralelamente se desvaneció el pluralismo político que había caracterizado la vida política en el período anterior. El Bund y las diferentes corrientes del sionismo socialista se mantuvieron en Polonia, mientras que en la Unión Soviética fueron rápidamente absorbidos por el partido bolchevique. No se trató de una "liquidación", como quería hacerlo creer cierta historiografía,[17] sino más bien de una autodisolución de los partidos judíos sometidos a la poderosa fuerza de atracción de la Revolución de Octubre (además, el Poale Sion sobrevivió en la Unión Soviética hasta 1928, al tiempo que toda oposición, incluso en el interior del partido bolchevique, era supri-

15 Citado por Rachel Ertel, *Le Shtetl. La bourgade juive de Pologne*, París, Payot, 1982, p. 164.

16 Véase David Meghnagi, "Una società di paria e di 'luftmenshn'. Gli ebrei dell'est, la questione ebraica e il socialismo ebraico. Considerazione storico-psicologiche", en M. Brunazzi y A. M. Fubini (ed.), *Gli ebrei orientali dall'utopia alla rivolta*, Milán, Edizioni di Comunità, 1985, p. 181.

17 Véase, por ejemplo, Richard Marienstras; *Être un peuple en diaspora*, París, Maspero, 1977, p. 75. No es el único error que mancha un libro por lo demás muy interesante.

mida).[18] La única expresión política del mundo judío se reducía a las *Yevektsias*, las secciones judías del PCUS, cuyo "despotismo ilustrado" original en el plano social y cultural –sucedáneo de una autonomía nacional que nunca conoció la luz del día– encontró su amargo epílogo en la farsa burocrática de Birobidján.

En Europa occidental el nazismo se encargó de volver a poner en el orden del día la cuestión judía. El movimiento obrero alemán, paralizado entre la mitología progresista de la socialdemocracia y el sectarismo suicida del partido comunista, se reveló incapaz de comprender el inmenso peligro del que era portador el nazismo, subestimando el aspecto antisemita. En la Alemania de Weimar nadie podía prever Auschwitz, y no se trata, a través de una lectura retrospectiva de la historia, de acusar a los marxistas de no haber sido profetas; pero hay que reconocer que no percibieron la diferencia cualitativa que existía entre los pogromos rusos, el populismo de Karl Lueger, la demagogia de Georg von Schönerer o de Adolf Stöker y el antisemitismo racista teorizado por Hitler y Alfred Rosenberg, que ya portaba en sí los gérmenes del genocidio. Este antisemitismo racista implicaba necesariamente prácticas diferentes, una vez transformado en ideología de Estado en un país capitalista avanzado como Alemania. En última instancia, el genocidio fue el producto de esta combinación de la ideología racista con la racionalidad instrumental y la tecnología asesina del capitalismo. Sin embargo, era imposible contemplar tal combinación si se interpreta la historia como un desarrollo lineal de las fuerzas productivas, fuente de un progreso social ininterrumpido (los socialdemócratas), o si se analiza la crisis del capitalismo a la luz de otro determinismo, como un proceso que hubiera entrañado casi automáticamente una revolución socialista bajo la dirección del KPD. Sobre la base de estas lecturas optimistas progresistas o mecánico-deterministas de la historia, no se podía comprender ni el antisemitismo ni el fascismo.

Ya a finales del siglo XIX los socialistas alemanes y austríacos habían subestimado ampliamente el peligro del antisemitismo, considerándolo como una etapa embrionaria en la toma de conciencia anticapitalista de las masas explotadas. En 1923, durante el período de la ocupación francesa de la región del Ruhr, los comunistas alemanes repitieron el mismo error. La irresponsable ilusión según la cual la demagogia antisemita era en última instancia útil a la movilización anticapitalista de los trabajadores tuvo como único resultado, en los años siguientes, trabar la comprensión de la inmensa amenaza que representaba el nazismo.

18 Véase G. B. Gurevitz, "Un cas de communisme national en Union soviétique: le Poalé-Zion, 1918-1928", en *Cahiers du monde russe et soviétique*, XV (1974), pp. 147-148.

Los orígenes cristianos del fenómeno antisemita casi nunca eran mencionados en la literatura marxista. El paso del antijudaísmo religioso a la concepción *völkisch* de los judíos como raza inferior tampoco fue estudiado de manera satisfactoria. En general, la actitud de los socialistas consistía en considerar el antisemitismo como una táctica de las clases dominantes para dividir a la masa de los trabajadores y explotar los prejuicios de la pequeña burguesía. Obviamente, esto era cierto en gran medida, pero dicho análisis lejos estaba de aprehender el fenómeno en toda su complejidad histórica.

La tentativa de repensar la cuestión judía cuestionando la actitud asimilacionista del marxismo clásico (la asimilación concebida no sólo como tendencia histórica sino como programa) e intentando al mismo tiempo escapar a los desvíos del sionismo y del stalinismo, la inició Trotsky en los años treinta. Su reflexión era fecunda –percibió la modernidad de la cuestión judía y su dimensión nacional en la diáspora yíddish– pero siguió siendo embrionaria. Sus señalamientos no fueron retomados más que parcialmente por Abraham Léon, quien concluyó la elaboración marxista sobre la cuestión judía al tiempo que se mantuvo dentro del cuadro metodológico y conceptual fijado por Kautsky: la casta se transformó en pueblo-clase, una noción más amplia pero fundamentalmente análoga.

El problema de la asimilación estuvo, entonces, en el centro de ese debate. En el fondo, este énfasis en la asimilación –deseada, reconocida y exaltada en sus mínimos síntomas, señalada como una tarea del desarrollo histórico– encerraba una constante tentativa por rechazar el problema judío. Rosa Luxemburgo explicitó esta actitud en términos muy claros, al escribir que "para los discípulos de Marx y para la clase obrera, una cuestión judía en tanto que tal no existe".[19] Hay que reconocer que este rechazo se mantiene hasta el día de hoy. En el período de la posguerra, los marxistas produjeron algunos análisis destacables del sionismo, pero casi nunca se intentó sacar un balance del debate sobre la cuestión judía en el seno del movimiento obrero. La literatura disponible sobre la historia del socialismo judío, cada vez más amplia desde hace quince años, deriva del *revival* étnico (el redescubrimiento de una identidad cultural por las comunidades judías de la diáspora) más que de la reapropiación de un segmento de su historia por el movimiento obrero. Los historiadores que se han ocupado del Bund y del sionismo socialista –sus obras son citadas frecuentemente en esta investigación– son, en su casi totalidad, historiadores judíos no marxistas o, en otras palabras, historiado-

19 Rosa Luxemburgo, "Diskussion" (1910), en Irving Fetscher (comp.), *Marxisten gegen Antisemitismus*, Hamburgo, Hoffmann und Campe, 1974, pp. 147-148.

res de la cuestión judía y no historiadores del movimiento obrero.[20] Hay, obviamente, estudios parciales consagrados al análisis del problema judío en el pensamiento de ciertos autores marxistas, o a aspectos particulares de la relación entre el socialismo y los judíos. Existe, pues, una literatura "estallada" y fragmentaria. En cambio, las raras tentativas de reconstrucción histórica global de ese debate son, en nuestra opinión, muy discutibles. Hay, por un lado, una abundante antología hecha por Massimo Massara, muy unilateral en la elección de sus textos, pero sobre todo inspirada en un cuidado apologético ante los escritos de Stalin, evidente en la introducción, que nosotros lejos estamos de compartir.[21] Por otro lado, el esfuerzo desplegado por el historiador sionista Edmund Silberner por reducir toda la elaboración marxista sobre la cuestión judía a una variante del antisemitismo es completamente controvertible.[22] Mucho más interesante y fecunda nos parece la síntesis de Roberto Finzi, quien, con todo, no rebasa los límites de un ensayo.[23]

En el origen de nuestra investigación está, pues, la conciencia de esta laguna en la historiografía y de este rechazo en el pensamiento marxista actual. Hemos intentado llenar este vacío, reconstruir un debate, recomponer las piezas y fijar los límites. Se trata, en nuestra opinión, de una tarea necesaria, si es verdad que el movimiento obrero nunca podrá avanzar por separado de su historia y de su memoria y si es verdad que el marxismo nunca podrá desarrollarse y enriquecerse sin utilizar sus armas críticas para reflexionar sobre su propio curso. La *yiddishkeit* y el socialismo judío han sido borrados del mapa de Europa; hay que impedir que sean borrados de la historia, ya que todo esfuerzo por cambiar el mundo debe alimentarse, como lo dijo Walter Benjamin, "de la imagen de los ancestros avasallados, no del ideal de los pequeños niños liberados".

20 Al respecto habría que tomar en cuenta las destacables excepciones de dos historiadores marxistas judíos: John Bunzl, *Klassenkampf in der Diaspora*, Viena, Europaverlag, 1975, y Nathan Weinstock, *Le pain de misère. Histoire du mouvement ouvrier juif en Europe*, París, La Découverte, 1984-1986.

21 Véase M. Massara (ed.), *Il marxismo e la question ebraica*, Milán, Edizioni del Calendario, 1972. En su introducción, Massara escribe que es "muy difícil decir algo nuevo sobre la cuestión judía, desde el punto de vista del marxismo (y desde cualquier otro punto de vista), luego de lo que dijeron y escribieron en ese terreno Marx, Engels, Bebel, Kautsky, Lenin y Stalin" (p. 11). En esta antología de casi ochenta páginas, no se encuentra una sola línea de Rosa Luxemburgo ni de Trotsky, sin hablar de Medem o Borojov.

22 Véanse E. Silberner, *Sozialisten zur Judenfrage. Ein Beitrag zur Geschichte der Sozialismus vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis 1914*, Berlín, Colloquium Verlag, 1962, y del mismo autor, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1983.

23 Véase R. Finzi, "Una anomalia nazionale: la 'question ebraica'", en *Storia del marxismo*, III, vol. 2, Turín, Einaudi, 1981, pp. 897-936.

I. Marx y Engels

La actitud de Marx frente a la cuestión judía siempre ha sido objeto de una controversia historiográfica. La misma se puede reducir a tres interpretaciones fundamentales: la primera, teológica, ve en el mesianismo judío uno de los elementos constitutivos, aunque subterráneo y escondido, del marxismo; la segunda considera a Marx –o al menos al joven Marx– como antisemita; la tercera, por el contrario, ve en *Zur Judenfrage* (1843) el punto de partida de un análisis científico de la cuestión judía. Estas tres posiciones nos parecen falsas o reduccionistas, pero su crítica constituye la condición *sine qua non* de toda apreciación correcta de la posición del fundador del materialismo histórico.

La visión de Marx en tanto que pensador profundamente condicionado por sus orígenes judíos está relativamente extendida, sobre todo entre los historiadores de la filosofía. El representante más destacable de esta corriente de interpretación es, sin duda, Karl Löwith. En su obra *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History* (1949) cree descubrir, detrás de la concepción "ideológica" de la historia como historia de las luchas de clases, la estela de un "mesianismo transparente" que hundiría su "raíz inconsciente" (*its inconscious root*)[1] en el judaísmo (*in his race*). Löwith establece una serie de correspondencias formales entre el marxismo y la teología monoteísta judeocris-

1 Karl Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949, p.44.

tiana: entre el antagonismo proletariado/burguesía y el conflicto Cristo/Anticristo como fundamentos de la historia, entre el concepto de proletariado y la idea de pueblo elegido, entre la perspectiva de una liberación revolucionaria y la espera de una resurrección-redención, entre la concepción del comunismo como transición del reino de la necesidad al reino de la libertad y la visión teológica del advenimiento del reino de Dios como paso de la *Civitas terrena* a la *Civitas Dei*.[2] Estas correspondencias prueban, según Löwith, que el marxismo y las teologías hebraica y cristiana comparten una misma concepción teológica de la historia.

Esta tesis que ve el pensamiento de Marx como una secularización socialista de la escatología judía es sostenida por numerosos autores (con frecuencia, muy lejos unos de los otros en el plano cultural y político), como Arnold Toynbee, Nicolas Berdiaev, Franz Borkenau y Martin Buber.[3] La tentativa más fascinante de "judaizar" a Marx se debe a la pluma de Bernard Lazare, un revolucionario judío que durante todo un período de su vida compartió los mismos puntos de vista con el autor de *Zur Judenfrage*. En su célebre obra *L'antisémitisme, son histoire et ses causes* (1894), escribió: "Este descendiente de una línea de rabinos y de doctores heredó toda la fuerza lógica de sus ancestros: fue un talmudista lúcido y claro que no se embrolló en las minucias necias de la práctica, un talmudista que hizo sociología y aplicó sus cualidades innatas de exégeta a la crítica de la economía política. Estuvo animado por ese viejo materialismo hebraico que soñó perpetuamente con el paraíso realizado en la tierra y que siempre rechazó la lejana y problemática esperanza de un Edén después de la muerte; pero aunque no fue más que un lógico, fue también un rebelde, un agitador, un polemista áspero, y tomó su don del sarcasmo y de la invectiva de ahí donde Heine lo había tomado: de las fuentes judías".[4]

2 Ídem, pp. 44-45.

3 Véase Arnold Toynbee, *L'Histoire d'interprétation*, París, Gallimard, 1951, pp. 439-440; Nicolas Berdiaev, *Christianisme Marxisme. Conception chrétienne et conception marxiste de l'Histoire*, Vendôme, Le Centurion, 1975, p. 38; y del mismo autor, *Problème du communisme*, París, Desclée de Brouwer, 1933, p. 28; Franz Borkenau, *Karl Marx*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1956, pp. 35-36; Isaiah Berlin, *Trois essais sur la condition juive*, París, Calmann-Lévy, 1973, p. 72; finalmente, Martin Buber, *Der utopische Sozialismus*, Colonia, Hegner Verlag, 1967, p. 24.

4 Bernard Lazare, *L'antisémitisme. Son histoire et ses causes*, París, Documents et Témoignages, 1969, p. 170; citado también por Nelly Wilson, *Bernard Lazare, l'antisémitisme, l'affaire Dreyfus et la recherche d'une identité juive*, París, Albin Michel, 1985, p. 138. Hay que recordar que, en una obra posterior –*La conception sociale du judaïsme et le peuple juif* (1899)–, Bernard Lazare modificó su apreciación del folleto del joven Marx, al señalar que su formación cultural había sido completamente ajena al judaísmo (N. Wilson, obra citada, p. 295).

El último representante de esta corriente es el estadounidense Murray Wolfson. En su opinión, entre 1843 y 1845 la evolución filosófica de Marx conoció tres etapas fundamentales: una primera fase racionalista y *aufklärerisch* (iluminista) en 1843 (*Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*), una segunda fase humanista materialista marcada por la influencia de Feuerbach (*Manuscritos económico-filosóficos*, *La cuestión judía*) en 1844 y, finalmente, una fase materialista dialéctica iniciada por las *Tesis sobre Feuerbach* (1845) y acabada por *El Capital* (1867). Según Wolfson, estos tres estadios filosóficos encuentran sus figuras religiosas homólogas en el escepticismo de la Ilustración, en el humanismo cristiano opuesto al judaísmo y, finalmente, en el monoteísmo hebraico. En el fondo, el materialismo histórico no sería más que la expresión del regreso de Marx, en su madurez, "a las concepciones monistas judaicas [...] que reflejan la profunda herencia ideológica legada por su padre a pesar suyo".[5]

Esta interpretación teológica nos parece, en realidad, insostenible: no encuentra ningún punto de apoyo en la formación cultural del autor del *Manifiesto del partido comunista*, pero sobre todo deforma completamente su crítica de la religión en tanto que expresión de la alienación humana (que no fue abandonada después de 1844 y que se encuentra en muchos textos de madurez).[6] Sin duda, es posible establecer una homología estructural entre la visión marxista del papel del proletariado en la sociedad capitalista y la visión mesiánica de los judíos en tanto que pueblo elegido, sujeto de la redención; o, más aún, entre la idea de revolución socialista y la concepción hebraica del Apocalipsis como transición necesaria del presente histórico al futuro mesiánico (el restablecimiento del reino de Dios sobre la Tierra),[7] pero también es cierto que Marx nunca desarrolló este paralelismo y fundó su teoría en el análisis del modo de producción capitalista, para lo cual nunca debió beber en las fuentes del judaísmo. En otras palabras, si en cierta medida se puede hablar de la existencia de una homología estructural entre el pensamiento de Marx y el mesianismo judío, sería falso, en nuestra opinión, ver ahí un fenómeno de afinidad electiva (*Wahlverwandschaft*) como la establecida por Max Weber entre la ética protestante y el capitalismo, que implica

5 Murray Wolfson, *Marx: Economist, Philosopher, Jew. Steps in the Development of a Doctrine*, Londres, McMillan, 1982, p. XIII.

6 Véase al respecto la introducción de Luciano Parinetto a *Marx, Sulla religione*, Florencia, La Nuova Italia, 1980, pp. 9-121.

7 Aquí hemos retomado el concepto de mesianismo judío elaborado por Gershom Scholem en su estudio "Pour comprendre le messianisme juif", en *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, París, Calmann-Lévy, 1974, pp. 23-66.

una forma de simbiosis, si no es que una verdadera fusión, entre los dos elementos en relación.

Una corriente marxista (romántica) alimentada por la referencia al mesianismo judío aparecerá solamente a comienzos del siglo XX, en los escritos de Ernst Bloch, del joven Lukács y, sobre todo, de Walter Benjamin: la articulación de la teología y del materialismo marxista que se encuentra en las *Tesis sobre la filosofía de la historia* (1940) está ausente de toda la obra de Marx. Se puede compartir el punto de vista de Shlomo Avineri, según el cual el "elemento escatológico" reconocible en Marx no debe ser reducido a la tradición judeocristiana, sino que más bien sería una consecuencia de sus "antecedentes hegelianos".[8] Salido de una familia judía convertida al luteranismo, Marx no recibió ninguna educación religiosa y creció, bajo la influencia de su padre, en un medio liberal y *aufklärerisch*. Se consideró alemán, ateo y comunista, y nunca se reconoció como judío ni como judío convertido. Era, según la definición de Isaac Deutscher, un "judío no judío" (*non-Jewish Jew*).[9] En las décadas siguientes una actitud análoga caracterizará a toda una generación de revolucionarios y de marxistas judíos, de Rosa Luxemburgo a Otto Bauer, de Karl Radek a León Trotsky.

A la interpretación teológica se agrega otra –en nuestra opinión, mucho menos interesante– que hace de Marx un antisemita. El primero en comprometerse en esta vía fue Edmund Silberner, en un artículo publicado en 1949 en

8 Shlomo Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Karl Marx*, Bolonia, Il Mulino, 1972, p. 15. Véase también Robert S. Wistrich, *Revolutionary Jews from Marx to Trotsky*, Londres, Harrap, 1976, pp. 3-4.

9 Véase Isaac Deutscher, *Essais sur le problème juif*, París, Payot, 1969. La familia de Marx contaba, entre sus ancestros, con generaciones enteras de rabinos. El abuelo paterno, Marx-Levy, fue rabino en Tréveris hasta su muerte, así como su hijo Samuel, tío de Marx. Herschel, el padre, por el contrario se volvió abogado y se casó con Henriette Presborck, descendiente de una familia de rabinos holandeses. Abogado, hombre cultivado y abierto a las ideas de racionalismo de la Ilustración, se convirtió al protestantismo hacia finales de 1816 o a comienzos de 1817, cambiando su nombre judío, Herschel, por el de Heinrich. Esta conversión fue impuesta por la necesidad: era la condición indispensable para ejercer la profesión de abogado luego de la introducción de las leyes que prohibían a los judíos el acceso a las funciones públicas. Fue también, probablemente, un curso doloroso si es verdad que, antes de adoptar esta solución extrema que rompía una tradición secular, dirigió al gobierno secular del Bajo Rin una petición en la que reivindicaba los derechos cívicos para los judíos, protestando contra el "decreto infame" –promulgado por Napoleón I en 1808 y en vigor en Renania luego de la anexión a Prusia– que reducía considerablemente las medidas de emancipación adoptadas por la Revolución Francesa (véase Lewis S. Fener, "The Conversión of Karl Marx's Father", en *The Jewish Journal of Sociology*, XIV (1972), n° 2, pp. 154-156). El juicio de Franz Mehring, que atribuyó la conversión de Herschel Marx en primer lugar a su cultura moderna y progresista, parece así sujeta a caución (véase Franz Mehring, *Karl Marx, Hitoire de sa vie*, París, Éditions Sociales, 1983, p.23).

la revista *Historia Judaica*, donde definía a Marx como un "antisemita declarado".[10] En la huella de Silberner, muchos otros vieron en Marx una víctima del fenómeno de la pretendida "autofobia judía" (*jüdische Selbsthaß*).[11] Por ejemplo, en su monumental *Histoire de l'antisémitisme* (obra totalmente impresionante, tanto por su erudición histórica como por su debilidad metodológica), Léon Poliakov lo consideró como el iniciador del "antisemitismo judío".[12] Por su parte, Robert Misrahi llegó a ver en *Zur Judenfrage* un "llamado al genocidio".[13]

Con frecuencia, esta interpretación se basa en la abusiva extrapolación de algunas frases arrancadas de su contexto: un método científicamente inaceptable, producto, en la mayoría de los casos, de un punto de vista ideológico preconcebido. Pero, en términos más generales, esta lectura es falsa en la medida en que proyecta sobre el texto de Marx un siglo de historia y lo interpreta como un hito necesario en la evolución acabada por el genocidio. Se trata de una lectura ahistórica –este controvertible artículo fue escrito en 1843 y no en 1943– que mezcla la literatura del siglo XIX sobre el problema judío con el antisemitismo moderno. Como ha señalado Detlev Claussen, esta lectura deriva de una visión judeocéntrica de la historia, que eterniza al antisemitismo al considerarlo como la única relación posible entre el judío y el no judío. De esta manera, "los *non-Jewish Jews* se transforman automáticamente en traidores, la Ilustración francesa en ateísmo hostil a los judíos, el idealismo alemán en antisemitismo luterano y Karl Marx en *German Radical*".[14]

Sería igualmente falso poner en el mismo plano la actitud de Marx y la de los socialistas utópicos franceses, como parece hacerlo Istvan Meszaros.[15] El antisemitismo de Alphonse Toussenel, autor del panfleto *Les Juifs, rois de l'époque*

10 Edmund Silberner, "Was Marx an anti-Semite?", en *Historia Judaica*, XI (1949), n° 1, p.50.

11 Véase Hans Lamm, *Karl Marx und das Judentum*, Munich, Max Hüber Verlag, 1969, p. 60; Arnold Künzli, *Karl Marx. Eine Psychographie*, Viena, Europaverlag, 1969; Maximilien Ribel, *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, París, Marcel Rivière, 1957, p. 88. El concepto de *jüdische Selbsthaß* se remonta a Theodor Lessing, quien en 1930 publicó en Berlín un libro con ese título (reeditado como *La haine de soi. Les refus d'être juif*, París, Berg International, 1990), donde por lo demás no se trataba de Marx.

12 Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, París, Calmann-Lévy, 1981, vol. 2, pp. 227-237.

13 Robert Misrahi, *Marx et la question juive*, París, Gallimard, 1972, p. 62. El representante más vulgar de esta "escuela" sigue siendo Dagobert D. Runes, que ve en el pensamiento de Marx el "sueño sanguinario" de un "mundo sin judíos" (D. D. Runes, *A World Without Jews*, Nueva York, Philosophical Library, 1960, p. XI). Hay que agregar que la tesis del antisemitismo de Marx también fue retomada por Jean Ellenstein, *Marx*, París, Fayard, 1981, p. 38.

14 Detlev Claussen, *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1987, pp. 61-62.

15 Istvan Meszaros, *Marx's Theory of Alienation*, Londres, Merlin Press, 1970, p. 72.

(1845), o de Pierre Joseph Proudhon, quien deseaba el cierre de todas las sinagogas francesas y la deportación a Asia o el exterminio en masa de los judíos, no se limitaba a reproducir el estereotipo del judío usurero, banquero o especulador, sino que revestía una coloración abiertamente racista y desembocaba en una orientación política abiertamente opuesta a la emancipación. Mucho más pertinente nos parece el señalamiento de George L. Mosse, según el cual el argumento de Marx "era todo lo contrario a cualquier forma de racismo, porque favorecía la asimilación completa y la abolición de los conflictos entre los hombres. En definitiva, en sus conclusiones Marx se alejaba radicalmente de los socialistas franceses que querían expulsar o aniquilar a los judíos".[16]

Al lado de estas dos interpretaciones –Marx teólogo judío y Marx antisemita– hay otra que busca incorporar al marxismo el estudio de la juventud de Marx sobre la cuestión judía, considerándolo como un análisis científico siempre válido y operativo. Durante varias décadas, esta actitud fue aceptada de manera casi acrítica en el seno del movimiento obrero. En 1902, en su prefacio a una selección de los primeros escritos de Marx, Franz Mehring confirmó el valor y la actualidad de *Zur Judenfrage*, que a sus ojos constituía un "paso decisivo", al superar las ambigüedades de Feuerbach y de los jóvenes hegelianos a través del descubrimiento del "fundamento mundano" del problema judío, a saber, que "la sociedad burguesa produce continuamente a los judíos de sus entrañas" (*Eingeweiden*) y que "el judaísmo se alcanza en la sociedad burguesa que, en su oportunidad, se realiza en el mundo cristiano".[17] Por su parte, en 1910 Rosa Luxemburgo escribió que en su estudio de 1843 contra los "hegelianos" Bauer y Feuerbach, Marx percibió bien la "base social" del problema judío, a saber, que el judaísmo no era otra cosa que "el espíritu del usurero y del tramposo", típico de cada sociedad fundada en la explotación y, de esa manera, de la sociedad "cristiana".[18] En 1931, el stalinista Otto Séller consideró como "genial" este mismo texto, en el cual Marx habría encontrado "la clave de la explicación de toda la historia de los judíos, de su situación particular en el interior de la sociedad, así como de los medios para poner punto final a la misma".[19] Un juicio en el fondo análogo, aunque más sobrio y matizado, lo expresaron Antonio

16 George L. Mosse, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Bari, Laterza, 1985, p. 168.

17 Franz Mehring (ed.), *Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx und Friedrich Engels*, Berlín - Stuttgart, Dietz, 1923, 4ª ed., p. 356.

18 Rosa Luxemburgo, "Diskussion", en *Mlot*, n° 14 (1910), en Irving Fetscher (ed.), *Marxisten gegen Antisemitismus*, Hamburgo, Hoffman und Kampe, 1974, p. 144.

19 Otto Séller, *La fin du judaïsme*, París, Rieder, 1933, p. 19.

Gramsci, Abraham Léon e Isaac Deutscher.[20] Hasta donde sabemos, sólo el teórico bundista Vladimir Kossovskij, a comienzos del siglo, criticó este estudio de juventud de Marx como ajeno a la concepción materialista de la historia.[21] Creemos que percibió bien la naturaleza del problema. Su señalamiento será también nuestro punto de partida: releyendo este texto célebre y controvertible intentaremos demostrar a la vez su carácter ajeno a la teoría marxista y su inutilidad desde el punto de vista de la comprensión del problema judío.

Marx: el judío como "Geldmensch"

La mayor parte de las interpretaciones de *Zur Judenfrage* olvidan su premisa fundamental: Marx reivindicaba la emancipación de los judíos, en oposición a Bruno Bauer, que les negaba ese derecho considerándolos como inferiores a los cristianos e incapaces de volverse libres (en su opinión, los judíos pedían al Estado prusiano abandonar su naturaleza cristiana y concederles los derechos cívicos, sin por ello renunciar al judaísmo, es decir, a su prejuicio religioso). Sin embargo, según Marx, la conquista de los derechos cívicos no hubiera resuelto la cuestión judía. Simplemente hubiera puesto en pie de igualdad a judíos y cristianos frente al problema más general de la emancipación humana: "Nosotros no decimos, entonces, con Bauer, a los judíos: ustedes no pueden ser emancipados políticamente, sin emanciparse radicalmente del judaísmo. Nosotros les decimos más bien: es porque ustedes pueden ser emancipados políticamente, sin desprenderse completa y radicalmente del judaísmo, que la emancipación política misma no es la emancipación humana".[22]

Marx examinó las diferentes formas bajo las cuales se manifestaba la cuestión judía en Alemania, Francia y Estados Unidos. En Alemania, donde el Estado se fundó en el cristianismo, tomó un carácter teológico, ya que los judíos en-

20 Véase la carta de Gramsci a Tatiana Schucht del 12 de octubre de 1931, en Antonio Gramsci, *Lettres de prison*, París, Gallimard, 1971, p. 349; I. Deutscher, *Essais sur le problème juif* cit., p. 43; Abraham Léon, obra citada, p. 16.

21 Citado por Klaus Séller, *Revolutionärer Sozialismus und nationale Frage. Das Problem des Nationalismus bei russischen und jüdischen Sozialdemokraten und Sozialrevolutionären im Russischen Reich bis zur Revolution 1905-1907*, Fráncfort del Meno, Peter Lang, 1977, pp. 109-110.

22 Karl Marx, "Zur Judenfrage" en Marx-Engels, *Werke* (en adelante, *MEW*), Berlín, Dietz, 1972, vol. 1, p. 361. Sobre el debate suscitado por la obra de Bruno Bauer en 1843, véase Nathan Rotenstreich, "For and Against Emancipation. The Bruno Bauer Controversy", en *Leo Baeck Institute Year Book*, IV (1959), pp. 3-36.

traron en conflicto con el Estado en el plano religioso. En Francia se trataba, por el contrario, de un problema esencialmente constitucional, debido a la imperfección de la emancipación política. El Estado conservaba una impronta religiosa y la cuestión judía parecía cargarse, en consecuencia, de un aspecto teológico, pero no se trataba más que de una apariencia. En Estados Unidos, finalmente, el Estado era completamente laico. Con todo, la laicidad del Estado no eliminaba la existencia de la religión en tanto que fenómeno social. Esto demostraba, según Marx, los límites de la emancipación política. El Estado podía liberarse de la religión, sin que esto implicara una auténtica liberación del hombre. La emancipación política constituía, a los ojos de Marx, un gran "progreso", pero inevitablemente desembocaba en la escisión (*Spaltung*) entre hombre público y hombre privado (*Öffentlichen* y *Privatmenschen*), entre Estado laico y "religiosidad real del hombre".[23] La superación de la religión no podía producirse más que a través de la emancipación humana, y la emancipación política, al cumplirse, no hacía más que develar sus límites intrínsecos, es decir, su impotencia frente al problema de la alienación humana ("La emancipación del Estado de la religión no es la emancipación del hombre real de la religión").[24] Los judíos podían, pues, emanciparse políticamente –lo que Bauer negaba– al tiempo que conservaban su judaísmo, expresión en última instancia, como toda religión, de la alienación humana. Parafraseando a Feuerbach, Marx criticaba el método teológico con el cual su interlocutor abordaba la cuestión: "Bauer considera la esencia ideal y abstracta del judío, su religión, como si fuera su esencia total. [...] Nosotros no buscamos el secreto del judío en su religión, sino que buscamos el secreto de la religión en el judío real".[25] En *La Sagrada Familia*, retomará este concepto al escribir que "el judaísmo se conservó y desarrolló *por* la historia, *en* y *con* la historia".[26]

Este curso materialista de tipo feuerbachiano (la religión vista como una forma de proyección antropológica) abre la segunda parte del ensayo de 1843, en la que, una vez abandonada la reflexión filosófica sobre la diferencia entre emancipación política y emancipación humana, Marx busca desarrollar una definición del judaísmo, de su naturaleza y de su significado histórico. Hay que decir que sus ideas no tienen nada de nuevo. Retoma ciertos temas ya pre-

23 *MEW*, vol. 1, p. 356.
24 Ídem, p. 361.
25 Ídem, p. 372.
26 "Die heilige Familie", en *MEW*, vol. 2, p. 116.

sentes en Feuerbach –el judaísmo como religión del egoísmo– y, en términos más generales, en los jóvenes hegelianos, como por ejemplo la identificación judío-dinero establecida por Moses Hess. Marx escribe: "¿Cuál es el fondo profano del judaísmo? La necesidad práctica, la utilidad personal. ¿Cuál es el culto profano del judío? El tráfico. ¿Cuál es su Dios profano? El dinero. Pues bien, emancipándose del tráfico y del dinero, y en consecuencia del judaísmo real práctico, la época actual se emanciparía ella misma".[27] Los elementos constitutivos del judaísmo "real práctico" –el dinero y el comercio– se habían convertido en los fundamentos de la sociedad burguesa. La "nacionalidad quimérica" (*chimärische Nationalität*) del judío, del "hombre de dinero" (*Geldmensch*) se había disuelto en el mundo del capital; así, los judíos se habían emancipado en la medida en que los cristianos "se habían convertido en judíos".[28] En la medida en que los valores del judaísmo estaban enraizados y expandidos en la sociedad burguesa cristiana, emancipación humana, supresión de las relaciones sociales capitalistas y superación del judaísmo se identificaban en un mismo proceso. Una vez suprimido el "tráfico", el judaísmo ya no tenía ninguna razón de ser: "Tan pronto como la sociedad alcanza a suprimir la esencia empírica del judaísmo, el tráfico y sus condiciones, el judío deviene imposible [*ist der Jude unmöglich geworden*], porque su conciencia tampoco tiene objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica, se ha humanizado y porque el conflicto entre la existencia individual y sensible del hombre y su esencia genérica ha sido suprimido. La emancipación social del judío es la emancipación de la sociedad del judaísmo".[29] El análisis de Marx era muy esquemático. Veía en el dinero y en el comercio no sólo la naturaleza misma del judaísmo, sino también los rasgos de la sociedad burguesa moderna. Emancipación judía y emancipación humana coincidían, en consecuencia, con la superación de las relaciones sociales deificadas. El resultado final de este proceso no podía ser más que la desaparición del judaísmo.

Dos obras ejercieron una influencia fundamental sobre la redacción del ensayo del joven Marx: *La esencia del cristianismo*, de Ludwig Feuerbach (1841) y *La esencia del dinero*, de Moses Hess (1843). Este último mantenía en París una estrecha relación de amistad con Marx, y su artículo, aunque publicado en 1845, fue escrito originalmente para el mismo número de los *Anales franco-alemanes*

27 "Zur Judenfrage", en *MEW*, vol. 1, p. 372.
28 Ídem, p. 373.
29 Ídem, p. 377.

en el que apareció *La cuestión judía*.[30] La visión feuerbachiana de la religión como expresión de la alienación humana, como imagen invertida del mundo en el que los hombres proyectan en una esfera divina sus propios deseos materiales, constituía la premisa del ensayo de Moses Hess que señalaba, al lado de la alienación religiosa, la de la práctica del dinero. A la función de Dios en la religión correspondía, según Hess, la del dinero en la sociedad. "El dinero, se lee en la séptima tesis de *Über das Geldwesen*, es el producto de los hombres vueltos extraños unos a otros, el hombre alienado" (*der entäusserte Mensch*).[31] Sobre la base de la definición feuerbachiana del judaísmo como "egoísmo bajo forma de religión",[32] Hess desemboca en la identificación del judaísmo, del cristianismo y de la sociedad burguesa mercantil. El futuro inspirador del sionismo socialista veía a los hombres egoístas de la sociedad burguesa como "bestias de presa, como vampiros, como judíos y lobos hambrientos de dinero" (*als Raubtiere, als Blutsauger, als Juden, als Geldwölfe*).[33] Marx bebió igualmente en otra fuente, a saber, el ensayo de Bauer, del que criticó el curso de fondo, retomando sin embargo ciertos temas, como por ejemplo el de la "nacionalidad quimérica" del judío.[34]

Para criticar *La cuestión judía*, ante todo hay que historicizarla, es decir, tomarla en consideración en tanto que momento de la evolución del pensamiento de Marx y en tanto que producto, aunque particular, de un contexto cultural específico, el de la Alemania de la primera mitad del siglo XIX. Con ese criterio de lectura, la obra del joven Marx revela una concepción premarxista del capitalismo y un análisis falso de la cuestión judía; un análisis, por otra parte, típico de ciertas corrientes de pensamiento liberales y democráticas de la época. Ahí se encuentra también un elemento que se convertirá en una suerte de dogma para la gran mayoría de los marxistas de las décadas siguientes: la idea de la asimilación. Intentaremos ahora fijar en algunos puntos las debilidades fundamentales de esta obra.

30 Sobre la relación entre Marx y Moses Hess, véase Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958, vol. 2, pp. 322-330; Michael Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, París, Maspero, 1970, pp. 66-68; Helmut Hirsch, "Marxiana judaica", en *Cahiers de l'ISEA*, 1963, n° 7, p. 29.

31 Moses Hess, "Über das Geldswesen", en *Sozialistische Aufsätze (1841-1847)*, Berlín, Welt Verlag, 1921, p. 167.

32 Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme*, París, Maspero, 1973, p. 246.

33 Moses Hess, obra citada, p. 183.

34 Véase Bruno Bauer, "La question juive", en Karl Marx, *La question juive* cit., pp. 107, 113 y 119.

a) Marx reivindica los derechos cívicos para los judíos como medida previa a la solución del problema, mucho más profundo y sustancial, de la emancipación humana. Pero este curso eludía completamente el problema real planteado por la demanda de emancipación: la opresión sufrida por la comunidad judía en el Estado prusiano durante la primera mitad del siglo XIX. Sería en vano buscar en *La cuestión judía* una referencia a o una denuncia de las discriminaciones que golpeaban a los judíos, es decir, toda una serie de prohibiciones (de desplazamiento, de residencia, de ejercicio de ciertas actividades profesionales, de acceso a la función pública, etc.), para no hablar de los pogromos que se desencadenaron en Alemania hasta 1819.

b) La identificación judaísmo-comercio-sociedad burguesa refleja la inmadurez de las concepciones económicas del joven Marx, que a partir de ese momento se sitúa claramente en una posición comunista, pero que todavía no ha reconocido en el proletariado el sujeto de la emancipación humana universal, y que se muestra predispuesto a ver en el comercio y la circulación, más que en la producción, los rasgos característicos y la estructura fundamental del sistema capitalista.[35] En ese sentido, su texto de 1843 parece mucho más cercano a *La esencia del dinero* de Moses Hess que a *El Capital*, es decir, más cercano a una denuncia puramente moral que a un análisis científico del capitalismo. Tanto en *Zur Judenfrage* como en *Über das Geldwesen*, el judío es una figura simbólica de la humanidad alienada en el mundo burgués, la encarnación de "el hombre vuelto extraño a sí mismo".[36]

c) La imagen del judío bosquejada por Marx, resumida en la definición de nacionalidad "quimérica" del *Geldmensch*, no era otra cosa que la transformación en categoría filosófica de ciertos aspectos de la situación contingente en la que vivían las comunidades judías de Europa central durante las primeras décadas del siglo XX. En esa época, en Prusia, los pequeños comerciantes y los vendedores ambulantes constituían, según Julius Carlebach, el 66% de la población laboriosa judía,[37] mientras que en Europa oriental la casi totalidad de los judíos pertenecía a esas categorías.[38] De ahí la definición de los judíos como pueblo de *Geldmenschen*, destinada a ser retomada y reelaborada —en un marco analítico mucho más sólido y complejo— por los marxistas del siguiente siglo, sobre

35 Véase Michael Löwy, *La théorie de la révolution...* citada, p. 68.

36 Véase Elisabeth de Fontenay, *Les figures juives de Marx*, París, Galilée, 1973.

37 Véase Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 56.

38 Véase Abraham Léon, *La conception matérialiste de la question juive*, París, EDI, 1980, p. 121.

todo con la caracterización de los judíos como "casta" (Kautsky) y como "pueblo-clase" (Léon). Ese concepto será retomado por Marx en *El Capital*, en referencia a los "pueblos comerciantes de la antigüedad", que vivían "como los dioses de Epicuro, en los *Intermundia*, o más bien como los judíos en los poros de la sociedad polaca".[39] Aquí, los judíos ya no aparecían como los símbolos del capitalismo moderno, sino como los representantes del comercio precapitalista, lo que estaba mucho más cerca de la realidad.

d) El proceso molecular de transición del feudalismo al capitalismo, que se puede situar globalmente en Europa occidental entre el siglo XIV y la Revolución Industrial, no estuvo marcado por la simbiosis de las comunidades judías con las burguesías nacionales ascendentes sino, al contrario, por la declinación socioeconómica de los judíos. Entre los siglos XIV y XV fueron expulsados de las principales ciudades de Europa central y occidental, obligados a refugiarse en la venta ambulante y en la usura o a emigrar hacia el Este, sobre todo a Polonia. Representantes de una economía monetaria en la sociedad feudal, los comerciantes judíos parecían haber agotado su función histórica en el período de formación del capitalismo, y eran rechazados por las nacientes clases burguesas. Una capa judía bastante importante, bien instalada en el dominio de la industria y las finanzas, tomó forma sólo en la segunda mitad del siglo XIX, luego de concluida la emancipación. La tesis central de *Zur Judenfrage* se revela, así, inconsistente: la "judaización" de la sociedad burguesa cristiana coincidió, históricamente, con la declinación económica y el desarraigo social de los judíos.

e) El esquema economicista de Marx desemboca en una visión mítica del judaísmo. En su estudio, la ecuación judaísmo-capitalismo se transforma en un *a priori* y en una teoría antihistórica. El judío era percibido como figura inseparable del dinero, y la supresión del capitalismo, como una vía para llegar a la desaparición del judaísmo. No veía la estratificación social que marcó a la comunidad judía alemana de su época y siempre consideró a los judíos como una "entidad uniforme".[40] En sus obras posteriores, Marx abandonó esta posición.

39 K. Marx, "Das Kapital", I, en *MEW*, vol. 23, p. 93.

40 Véase Julius Carlebach, obra citada, p. 184. Las consideraciones de Ilan Halevi aportan una clarificación sobre ese punto: "La idea de que el judaísmo pueda ser otra cosa que una simple función de la sociedad burguesa, *a fortiori* que pueda ser él mismo asiento de contradicciones –es decir, desprovisto de una esencia unívoca–, no le pasa por la cabeza ni al joven Marx ni al viejo Bauer. De ahí el común y sistemático uso del singular: 'el' judío. De ahí la idea de Marx de que el judaísmo es un producto puro de la sociedad burguesa, y que desaparecerá con ella: la idea antihistórica, antimarxista si la hay" (I. Halevi, *Question juive. La tribu, la loi, l'espace*, París, Éditions de Minuit, 1981, p. 158).

En los *Grundrisse*, escritos quince años después de *La cuestión judía*, se encuentra un pasaje en el que los caracteres despreciables del *Geldmensch* ya no son atribuidos al judaísmo sino al cristianismo luterano: "El culto al dinero tiene por corolario el ascetismo, la abstinencia, el sacrificio, el ahorro y la frugalidad, el desprecio por los placeres del mundo, temporales y transitorios, la eterna caza del tesoro. De ahí la relación del puritanismo inglés y del protestantismo holandés con la acción de hacer dinero" (*Goldmachen*).[41] Esta formulación, que se podría decir weberiana *ante litteram*, demuestra que para Marx –al menos, el Marx de madurez– "el culto al dinero" no era una especificidad judía y que su argumento no estaba inspirado en un prejuicio antisemita.

f) Marx expresa en términos bastante claros una orientación asimilacionista: el judío se volverá "imposible" cuando se haya eliminado su razón de ser, el comercio, y la verdadera emancipación humana desembocará en la extinción del judaísmo. El límite fundamental de este enfoque reside en su incapacidad de considerar a los judíos como una comunidad con una fisonomía étnica y cultural específica, susceptible de transformarse, pero también de conservarse, más allá y a través de los cambios de las estructuras sociales y económicas (se podría decir por, con y en la historia). Pero este enfoque era común a casi todas las corrientes de pensamiento favorables a la emancipación, considerada en general como la vía para eliminar la anomalía judía. El artículo del joven Marx no constituía, como lo apuntó Robert Misrahi, "una de las obras más antisemitas del siglo XIX",[42] sino que en realidad refleja una actitud muy extendida en Alemania entre los partidarios de la emancipación.[43] Gershom Scholem ha señalado al respecto que la emancipación costó a los judíos "el repudio formal a la na-

41 K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858 (Grundrisse)*, Florencia, La Nuova Italia, 1968, vol. 1, pp. 195-196.

42 Robert Misrahi, obra citada, p. 101.

43 David McLellan ha señalado con justeza que, en su estudio de juventud, Marx parecía juzgar "la madurez política de un Estado por el grado alcanzado por la emancipación judía y consideraba como incoherente una sociedad civil que negaba la igualdad de derechos a los judíos" (D. McLellan, *Marx before Marxism*, Londres, McMillan, 1970, p. 141). Se encuentra un punto de vista análogo en Solomon Bloom, "Karl Marx and the Jews", en *Jewish Social Studies*, IV (1942), n° 1, p. 6; Shlomo Avineri, "Marx and the Jewish Emancipation", en *Journal of the History of Ideas*, XXV (1964), n° 3, p. 450; Horace B. Davies, *Nationalism and Socialism. Marxism and Labor Theories of Nationalism to 1917*, Nueva York y Londres, Monthly Review Press, 1967, pp. 71-72; Henri Arvon, *Les Juifs et l'idéologie*, París, Presses Universitaires de France, 1978, pp. 105 y 111. La crítica más desarrollada y convincente a la tesis del antisemitismo de Marx, en nuestra opinión, es la de Hart Draper, *Marx's Theory of Revolution*, Nueva York, Monthly Review Press, 1977, vol. 2 (anexo a "Marx and the Economic-Jew Stereotype"), pp. 591-608.

cionalidad judía –un precio que los escritores destacados y los portavoces de la vanguardia judía pagaron más que gustosamente".[44] Marx pertenecía a una generación de intelectuales judíos alemanes que ya no se reconocía en la *Haskalah* –concebía la emancipación humana también como emancipación del judaísmo, mientras que Mendelsohn quería preservar la judeidad germanizándola y modernizándola–, pero de la que en cierta manera era hija. El artículo de Marx se sitúa en una coyuntura histórica precisa, inmediatamente después de las leyes de emancipación (parcial) en Prusia, que vio la emergencia de una *intelligentsia* judía "paria" –de la que él mismo y Heinrich Heine fueron los primeros representantes– y la supervivencia de una capa de banqueros judíos (residuo de los antiguos "judíos de la Corte") que financiaban los regímenes absolutistas. *Zur Judenfrage* fue el producto de esta coyuntura: expresa, según las palabras de Hannah Arendt, "el conflicto entre judíos ricos e intelectuales judíos".[45]

Una última cuestión, a propósito de este texto, concierne a su silencio sobre la situación de los judíos de Europa oriental, que constituían la gran mayoría de la población judía de la época. En realidad, Marx no conocía el problema en profundidad, pero es difícil pensar que hubiera cambiado su actitud de crítica radical de la religión judía si hubiera estudiado el hassidismo. El *shtetl* de Europa del Este no conocerá una gran floración cultural, fundada en la modernización del yíddish, sino hasta finales del siglo XIX, pero todavía vivía la realidad del gueto, de la comunidad "ecológicamente" cerrada y separada, cuando Marx escribió su artículo. Durante el período de la emancipación, los judíos de Europa central y occidental no veían en el *Ostjudentum* más que un modelo negativo, la imagen de su propio pasado. Marx era hijo de su época y compartía este punto de vista.[46]

44 Gershom Scholem, "Juifs et Allemands", en *Fidelité et Utopie*, París, Calmann Lévy, 1978, p. 84.

45 Hannah Arendt, *Sur l'antisémitisme*, París, Le Seuil, 1984, pp. 146-147.

46 Por otra parte, los judíos no siempre aparecen como usureros en los escritos de Marx. Durante la guerra de Crimea publicó en *New York Daily Tribune* un largo artículo sobre los precedentes históricos de la cuestión oriental, donde denunciaba "la miseria y el sufrimiento de los judíos de Jerusalén", obligados a vivir "despreciados por los ortodoxos y perseguidos por los católicos" pero capaces de oponer una encarnizada resistencia a "la opresión y a la intolerancia musulmanas". Se trata sólo de algunas frases, curiosamente olvidadas por quienes acusan a Marx de antisemitismo ("Die Kriegserklärung – Zur Geschichte der orientalischen Frage" [15 de abril de 1854], en *MEW*, vol. 10, p. 176).

Engels: los judíos como "pueblo sin historia"

Para comprender la posición tomada por Engels en el período 1848-1849 sobre el problema judío, hay que reconstruir, en líneas generales, la reflexión sobre el hecho nacional desarrollada por los dos revolucionarios alemanes a mediados de los años cuarenta. En sus escritos de este período, la nación es presentada como una formación histórica –económica, política y cultural– ligada al desarrollo del capitalismo.[47] No identificaban nación y Estado, pero veían en este último el instrumento fundamental de formación y/o de delimitación del mercado nacional y de un aparato de dominación política de la burguesía en el que cristalizarían las naciones "vitales", mientras que las naciones "no históricas" tarde o temprano debían ser asimiladas. En *La ideología alemana* (1845-1846) el desarrollo del capitalismo era presentado como la negación del fenómeno nacional. Se puede leer en ese texto que la gran industria "crea por primera vez la historia mundial", al unificar las diferentes naciones en un sistema económico internacional, y "crea una clase para la cual la nacionalidad ya está anulada".[48] Para Marx, el capitalismo era un sistema económico mundial, no la suma de las diferentes economías nacionales, sino una totalidad orgánica supranacional, un sistema por su naturaleza misma unitaria, hegemónico sobre todo el planeta y destinado a suplantar todas las formaciones sociales arcaicas (feudales, "asiáticas" y precapitalistas en general). El socialismo, caracterizado por un nivel de desarrollo de las fuerzas productivas superior al alcanzado por el capitalismo, era concebido por Marx como un sistema socioeconómico cuya edificación no podía ser más que un proceso intrínsecamente supranacional. De esta manera, el socialismo no hubiera hecho más que acabar la tendencia a la fusión de las naciones ya activa bajo el capitalismo. En el *Manifiesto* se encuentra una verdadera apología de este papel histórico del cosmopolitismo capitalista, producto de una economía mundial que crea una "dependencia universal de las naciones una respecto de la otra", unificando así no solamente la producción material, sino también la vida intelectual ("los productos intelectuales de las diferentes naciones devienen en patrimonio

47 Véase Maxime Rodinson, "Le marxisme et la nation", en *L'homme et la societé*, 1968, n° 7, p. 133.

48 "Die deutsche Ideologie", en *MEW*, vol. 3, p. 60.

común").[49] En la utopía internacionalista de Marx y Engels, el mundo futuro se presenta como una *Gemeinschaft* universal. Es en el marco de esta concepción del capitalismo como inmenso crisol étnico cultural, como factor poderoso de asimilación de las naciones, que hay que situar la teoría de los pueblos "sin historia" (*geschichtlosen Völker*) desarrollada por Engels en 1848.

Esta concepción, de origen hegeliano, no se encuentra en Marx. Durante las revoluciones de 1848 se limitó a hacer la distinción entre "naciones revolucionarias" y "naciones contrarrevolucionarias", sobre la base de una clasificación descriptiva que no llevaba ningún juicio sobre la "vitalidad" de los diferentes pueblos. Se trata, sin embargo, de una divergencia sobre todo terminológica y sería falso disociar completamente sus posiciones.[50] Durante toda la segunda mitad del siglo XIX, los dos revolucionarios alemanes apoyaron de manera incondicional al movimiento nacional polaco, rechazando al mismo tiempo todas las reivindicaciones de autonomía e independencia levantadas por las naciones eslavas de Europa central y meridional, condenadas inapelablemente a ser eliminadas por "el curso de la historia". "No hay ningún país europeo –escribe Engels– que no posea en algunos rincones una o varias ruinas de pueblos, residuos de una población anterior contenida y subyugada por la nación que más tarde se convierte en portadora del desarrollo histórico. Los residuos de una nación implacablemente aplastada por el curso de la historia [*von dem Gang der Geschichte*], como dice Hegel, esos restos de pueblos, se transforman o siguen siendo hasta su total eliminación o desnacionalización los portadores fanáticos de la contrarrevolución, así como su existencia en general es una protesta contra una gran revolución histórica".[51] Las grandes naciones de Europa central y occidental, explica Engels, han combatido las revoluciones de 1848-1849, mientras que los pueblos eslavos –por fuera de los polacos– se habían revelado como naciones "contrarrevolucionarias" a causa de su apoyo a la Rusia zarista. Engels no intenta dar una explicación sociológica o política del papel vandeano de estos movimientos nacionales en 1848, pero lo deduce sencillamente de su pretendida "esencia contrarrevolucionaria" o, mejor, de su carácter de pueblos "sin historia".

49 "Manifest der Kommunistischen Partei", en *MEW*, vol. 4, p. 446. Sobre esta problemática, véase Roman Rosdolosky, "Workers and Fatherland: a Note on a passage in the Communist Manifesto", en *Science and Society*, XXIX (1965), n° 3, p. 336; Michael Löwy, "Marx and Engels: Cosmopolites", en *Critique*, 1981, n° 14, pp. 11-12, así como nuestro estudio "Socialismo e nazione: resegna di una controversia marxista", en *Il Ponte*, XL (1984), n° 1, pp. 49-51.

50 Véase Georges Haupt y Claudie Weill, "L'eredità di Marx ed Engels e la questione nazionale", en *Studi Storici*, 1974, n° 2, p. 282.

51 "Der magyarische Kampf" (*NRZ*, 13 de enero de 1849), en *MEW*, vol. 6, p. 172.

Sin embargo, el fracaso de la revolución de 1848 se explica en su contexto histórico, el de una época en que la burguesía había agotado sus potencialidades revolucionarias (no había sido capaz de resolver ni la cuestión nacional ni la cuestión agraria) y en la que el proletariado todavía no estaba listo para tomar el poder. Era a la vez demasiado tarde para una revolución burguesa y demasiado temprano para una revolución socialista.[52] Estas revoluciones, en las que se luchaba por su liberación de naciones como Polonia y Hungría, que oprimían a minorías étnicas o nacionales presentes en su territorio, estuvieron marcadas por contradicciones intrínsecas. Las fuerzas sociales de los movimientos polaco y húngaro eran la burguesía y la nobleza hacendada, a las que se oponían las pequeñas naciones campesinas. Los ucranianos no podían apoyar la causa de la independencia polaca, ya que ellos mismos estaban comprometidos en la defensa de los embriones de una identidad nacional específica que se expresaba, entre otras cuestiones, a través de su antagonismo de clase con los hacendados polacos. La misma relación existía entre, por un lado, serbios, croatas, rumanos y eslovacos y, por el otro, magiares y alemanes. En lugar de analizar la naturaleza social de estos movimientos nacionales, Engels diseñó un mapa de Europa sobre la base de dos categorías: las "naciones históricas" y los "pueblos sin historia" destinados a ser asimilados por las primeras, económicamente más desarrolladas.[53]

A través de este esquema –una revolución esencialmente alemana en Europa central y polaca en Europa oriental–, Engels insertó a los judíos en la categoría de los *geschichtlosen Völker*. Este análisis concernía principalmente a Posnania, provincia polaca del Estado prusiano, y a Hungría. Por regla general, los judíos eran presentados como una minoría étnica con tendencia a aliarse con las naciones dominantes: en Posnania, los judíos habían sido filoalemanes, filorrusos en la Polonia del Congreso, filoaustríacos en Bohemia, filopolacos en Ucrania, etc. Por ejemplo, Engels consideraba a los judíos de Posnania como un instrumento de dominación prusiana sobre la mayoría polaca: "en toda Polonia

52 Véase Michael Löwy, *Uneven and Combined Development. The Theory of Permanent Revolution*, Londres, Verso Edition, 1981, p. 27; y, siempre del mismo autor, "Le problème de l'histoire: remarques de théorie et de méthode", en G. Haupt, M. Löwy y C. Weill, *Les marxistes et la question nationale (1848-1914)*, París, Maspero, 1974, pp. 373-364.

53 Véase Roman Rosdolsky, *Zur nationalen Frage, Friedrich Engels und das Problem der "geschichtlosen" Völker*, Berlín, Olle & Wolter, 1979, pp. 114-128. Sobre el análisis de las posiciones de Engels sobre la revolución de 1848, esta obra, escrita en 1948, sigue siendo fundamental y hasta hoy insustituible.

–escribe en la *Neue Rheinische Zeitung* del 9 de julio de 1848–, los alemanes y los judíos forman el núcleo de la nación, activo en el comercio y en la industria; son descendientes de inmigrantes, cuya mayor parte ha huido de su patria a causa de las persecuciones religiosas. Han construido ciudades en Polonia y, desde hace siglos, comparten el destino del reino polaco. Los judíos y los alemanes, una minoría considerable en el país, intentan explotar la situación contingente del país para imponer su poder. Se perciben como alemanes, pero en realidad lo son muy poco, como los alemanes americanos. Son considerados como alemanes para poder oprimir la lengua y la nacionalidad de los polacos, que constituyen más de la mitad de la población de Posnania".[54] Un año después, Engels reformula esta concepción en un lenguaje prestado del vocabulario antisemita tradicional y vulgar: definía a los judíos de Posnania como "la más sucia de todas las razas" (*die schmutzigste aller Rassen*).[55]

En general, las comunidades judías de Europa central y oriental eran percibidas como residuos anacrónicos, comunidades de pequeños comerciantes replegadas sobre sí mismas, desprovistas de cualquier identidad cultural pero ferozmente opuestas, a causa de sus pequeños tráficos, a todo proceso de asimilación; su lengua, el yiddish, era definida como un "alemán horriblemente corrompido" (*ein schauderhaft verdorbenes Deutsch*).[56] Aunque no formasen una nación campesina, los judíos del Este no eran considerados como una comunidad portadora de una cultura nacional específica, sino más bien como un "pueblo sin historia", un grupo étnico coincidente con una casta de comerciantes que había sobrevivido en los intersticios de las formaciones sociales más atrasadas de Europa. La revolución de 1848 habría debido borrar esta supervivencia del pasado. La raíz de esta incomprensión del carácter nacional de los judíos de Europa oriental se encuentra, en nuestra opinión, en la concepción, común a Marx y Engels, del capitalismo como crisol de fusión de las naciones. Al respecto, escribían en el *Manifiesto* que el sistema capitalista producía el avallasamiento de los países "bárbaros y semibárbaros" por los países "civilizados", haciendo depender "a los pueblos campesinos de los pueblos burgueses, al Oriente del Occidente".[57] Ahora bien, este avallasamiento tuvo lugar, pero, más que en la asimilación, se tradujo en el nacimiento de los conflictos nacionales.

54 "Neue Teilung Polens" (*NRZ*, 9 de junio de 1848), en *MEW*, vol. 5, p. 56.
55 "Posen" (*NRZ*, 29 de abril de 18049), en *MEW*, vol. 6, p. 448.
56 "Der magyarische Kampf" cit., p. 170.
57 "Revolution und Kontrarrevolution in Deutschland", en *MEW*, vol. 8, p. 50.

La lucha contra el antisemitismo

Engels vuelve sobre la cuestión judía en 1890, a solicitud de un socialista vienés que le pidió pronunciarse sobre el antisemitismo, entonces ampliamente extendido en Austria. La respuesta de Engels fue publicada en la *Arbeiterzeitung*, el periódico de los socialistas austríacos. Se trata de una vigorosa condena a toda forma de hostilidad hacia los judíos, quienes, por primera vez, no eran identificados con el capitalismo sino considerados como posibles aliados en la lucha por el socialismo. La importancia de esta intervención es evidente: la lucha contra el antisemitismo se inscribía finalmente dentro de las tareas prioritarias del movimiento obrero internacional.

Según Engels, el odio a los judíos representa "la reacción de las capas sociales atrasadas, medievales [*mittelalterlicher, untergehender Gesellschaftsschichten*] contra la propiedad moderna, compuesta esencialmente de capitalistas y trabajadores asalariados".[58] Bajo una apariencia demagógica, que algunas veces no duda en adoptar un lenguaje aparentemente socialista, se esconde un movimiento reaccionario que Engels califica de "variante del socialismo feudal", con el cual los socialdemócratas no pueden "tener nada en común".[59] Considera al antisemitismo como una expresión del atraso económico de los países de Europa central y oriental que había desaparecido en el Occidente "civilizado". ("Si se quisiera hacer antisemitismo en Inglaterra o en América, esto sólo causaría risa").[60] Percibe la base social de esta expresión en los sectores de la pequeña burguesía tradicional arruinados y empobrecidos por el desarrollo capitalista: la casta feudal de los *Junkers* en Prusia, los "artesanos y cambalacheros" en Austria.[61]

Respecto de la situación específica de la Europa central de finales del siglo XIX, el análisis de Engels aparece sin duda correcto. En esta coyuntura se desencadenó una ola de antisemitismo de carácter principalmente rural y pequeñoburgués, consecuencia de un proceso de industrialización rápido e intensivo que socavó el equilibrio socioeconómico sobre el cual habían prosperado hasta entonces las viejas clases medias. Al mismo tiempo, las comunidades judías gozaban de condiciones creadas por la reciente emancipación y conocían un desa-

58 "Manifest der Kommunistichen Partei" cit., p. 446. Véanse al respecto los señalamientos de Roberto Finzi, "La storia in cammino: Marx, Engels e la questione nazionale", en *Crítica marxista*, 1983, n° 5, pp. 129-140.

59 "Über den Antisemitismus" (*AZ*, 8 de mayo de 1890), en *MEW*, vol. 22, p. 50.

60 Ídem, p. 49.

61 Ídem, p. 50.

rrollo económico que favorecía su identificación con el gran capital, el responsable, en última instancia, de la declinación de la pequeña burguesía. Sin embrago, la posición de Engels se revela débil en la medida en que no admite la posibilidad de un antisemitismo moderno, alimentado por las contradicciones de una sociedad capitalista adelantada. Para muchos de los socialistas alemanes y austríacos que adoptaron ese punto de vista, el estallido del caso Dreyfus en Francia siguió siendo un fenómeno completamente incomprensible. Engels termina su artículo reconociendo el papel jugado por los judíos en el movimiento obrero: "debemos mucho a los judíos. Sin hablar de Heine y Börne, Marx era judío de sangre pura [*war Marx von stockjüdischem Blut*], Lasalle era judío, muchos de nuestros mejores camaradas son judíos".[62] Cita a Victor Adler –quien probablemente no apreció ser incluido en la lista–, a Eduard Bernstein y a Paul Singer, y señala casi con orgullo que él mismo había sido considerado judío por la prensa antisemita alemana. En 1887, probablemente bajo la influencia de Eleanor Marx, Engels se documenta sobre la vida de los primeros círculos obreros creados en el *East End* londinense por los inmigrantes judíos de Europa oriental y, en 1891, según el testimonio del dirigente socialista judío norteamericano Abraham Cahan, proyecta escribir el prefacio a una edición yíddish del *Manifiesto Comunista*.[63]

Estos elementos prueban que Engels modificó su concepción del problema judío al final de su vida. En el origen de esta evolución estuvo una toma de conciencia del peligro representado por el ascenso del antisemitismo en Alemania y en Austria, y su intervención permite una reorientación global del movimiento obrero que, hasta ese momento, nunca había contemplado la necesidad de combatir al antisemitismo. Hay que reconocer a Engels este mérito histórico, aunque también contribuyó a crear la ilusión de que el antisemitismo estaba condenado a desaparecer de manera natural gracias al progreso de la sociedad industrial.

62 Ibídem. Sobre las circunstancias en las que Engels escribió esta carta, véase Paul W. Massing, *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*, Fráncfort del Meno, Syndikat/EVA, 1985, pp. 188-190.

63 Véase Edmund Silberner, "Friedrich Engels and the Jews", en *Jewish Social Studies*, XI (1949), nº 4, p. 337.

II. La *intelligentsia* marxista judía en Europa central y oriental

La presencia de los intelectuales judíos en el movimiento obrero de Europa central y oriental en el momento decisivo del siglo no puede explicarse, así sólo sea en razón de sus dimensiones, por la sola elección individual de tal o cual personalidad, sino que debe ser estudiada como un fenómeno concerniente a una capa social y a una generación en su conjunto. Obviamente, las características de los intelectuales judíos en el imperio zarista no eran las mismas que en Alemania o en Austria, pero su radicalización política fue más o menos contemporánea. Una topología y un análisis sociológico de la *intelligentsia* marxista judía deben tomar en consideración lo mismo esas diferencias que ese paralelismo.

Europa central

Como la prensa antisemita lo repite hasta el cansancio, los socialistas judíos eran particularmente numerosos en Berlín, Viena y Budapest. Según una estimación de Eduard Bernstein, representaban alrededor del 10% del movimiento socialista alemán.[1] En su estudio clásico de 1911 sobre la sociología de los parti-

1 Eduard Bernstein, "Jews and German Social Democracy" (1921), en Paul Massing, *Rehearsal for Destruction. A Study of Political anti-Semitism in Imperial Germany*, New York, Harper & Brothers, 1949, pp. 322-329. Este texto de Bernstein no fue incluido en la edición alemana más reciente del libro de Massing, *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*, Fráncfort del Meno, EVA, 1985.

dos políticos, Robert Michels ya había señalado "la presencia particularmente importante de los judíos entre los dirigentes socialistas y revolucionarios", estimando que entre el 20 y el 30% de los intelectuales judíos habían adherido a la socialdemocracia.[2] Nos parece posible clasificar a los marxistas judíos de Europa central en cuatro grupos fundamentales: a) los dirigentes (en varios niveles) de la socialdemocracia alemana; b) los austromarxistas; c) los jefes revolucionarios de las repúblicas de los consejos bávaro y húngaro de 1919; d) finalmente, los dirigentes del Partido Comunista de Alemania (KPD) en el período previo a la stalinización. El primer grupo estaba muy integrado: ahí se encontraban algunos representantes del centro kautskiano que, en 1917, crearon el USPD (Oskar Cohn, Hugo Haase, Josef Herzfeld, Kurt Rosenfeld, Emmanuel Wurm) y los principales portavoces de la corriente revisionista (Eduard Bernstein, Josef Bloch). El segundo grupo reunía al núcleo dirigente y a casi todos los teóricos del austromarxismo (con la destacable excepción de Karl Renner): Víctor Adler, el fundador del partido; Friedrich Adler, su hijo, futuro secretario de la Segunda Internacional; Friedrich Austerlitz, el director de la *Arbeiterzeitung*; Robert Danneberg, uno de los creadores de "Viena la roja"; finalmente, Otto Bauer, Rudolf Hilferding y Max Adler, cuya importancia teórica no hay necesidad de señalar. Entre las principales figuras de la revolución bávara se encontraban Kurt Eisner, jefe del primer gobierno luego de la caída del imperio wilhelmiano y los dirigentes de la república soviética de abril-mayo de 1919: Eugen Leviné, Eric Müsham, Ernst Toller (responsable del ejército) y Gustav Landauer (comisario del pueblo para cultura). En el gobierno de la República Soviética Húngara, contemporánea de la de Munich, dieciocho de veintinueve comisarios del pueblo eran judíos. Los intelectuales formaban el equipo dirigente de la revolución y entre ellos, los judíos constituían la gran mayoría (entre el 70 y el 95%).[3] Basta mencionar a Béla Kun, el carismático dirigente de la revolución, a György Lukács, a Josef Revai y a Matías Rakosi. Finalmente, en lo que concierne al último grupo, hay que señalar a los fundadores del movimiento espartaquista (Rosa Luxemburgo, Leo Jogiches, Karl Radek, Paul Frölich, Rosi Wolfs-

2 Robert Michels, *Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1957, pp. 250-255. La traducción francesa (*Les partis politiques*, París, Flammarion, 1971) reproduce por error la cifra "de 2 a 3%" (p. 190), mientras que Michels escribió "20-30 Prozent" (p. 255).

3 Istvan Deak, "Budapest and the Hungarian Revolution", en *The Slavonic and East European Review*, XLVI (1968), n° 106, p. 138. Al respecto, Ezra Mendelsohn ha señalado que, en toda Europa central, el marxismo "más judío" se encontraba en Hungría (véase E. Mendelsohn, *The Jews of East-Central Europe between the World Wars*, Bloomington, Indiana University Press, 1983, p. 96.

tein), a los miembros de la dirección del KPD salida del Congreso de Halle en 1920 (Paul Levi, August Thalheimer) y a los dos principales dirigentes que tomaron la cabeza del partido luego de la derrota de la intentona insurreccional de octubre de 1923 (Ruth Fischer y Arkadi Maslow). Se podría agregar que, hacia finales de los años veinte, los comunistas judíos eran muy numerosos en el seno de la oposición antistalinista que, en Alemania, rechazaba la concepción suicida del "social-fascismo", y luchaba por un frente único del movimiento obrero contra el ascenso del nazismo (a algunos de los nombres ya citados, hay que agregar al menos los de Werner Scholem y Arthur Rosenberg, uno de los más importantes historiadores alemanes durante la República de Weimar).[4]

La gran mayoría de los militantes judíos del movimiento obrero de la *Mitteleuropa* estaba formada por intelectuales, en su mayoría periodistas o escritores, a menudo provistos de una formación universitaria. Sin exageración, se podría decir que representaban uno de los principales medios de reclutamiento de la *intelligentsia* socialdemócrata, y entre ellos se encuentran algunas de las figuras más importantes del marxismo de la Segunda Internacional. En general eran de origen burgués: hijos de grandes comerciantes o de industriales; en otras palabras, pertenecían a la elite judía enriquecida luego de la emancipación (las únicas excepciones destacables eran Friedrich Austerlitz, salido de una familia judía muy pobre; Eduard Bernstein, hijo de un ferroviario, y Hugo Haase, hijo de un zapatero). Muy a menudo, su adhesión al movimiento obrero había ocurrido antes de la guerra y, como se ha visto, formaban parte de todas las corrientes socialistas, de la derecha reformista y revisionista hasta la izquierda radical, pasando por el centro kautskiano y austromarxista.

En la definición de una tipología de la *intelligentsia* judía marxista de Europa central, hay que tomar en cuenta la especificidad de ciertos intelectuales de origen *ostjüdisch*. Integrados primero a la socialdemocracia alemana y luego al movimiento espartaquista, fueron los dirigentes en el exilio de organizaciones activas al interior del imperio zarista, que siguió siendo el marco en el que se formaban cultural y políticamente. Era el caso, por ejemplo, de los militantes

4 Se puede encontrar una amplia información sobre las biografías de los socialistas y revolucionarios que hemos mencionado (y muchos otros) en Hermann Weber, *Die Wandlung des deutschen Kommunismus. Die Stalinisierung der KPD in der Weimarer Republic*, Fráncfort del Meno, EVA, 1969, tomo 2 (exclusivamente consagrado a las biografías de los dirigentes del KPD); Pierre Broué, *Révolution en Allemagne (1917-1923)*, París, Éditions de Minuit, 1971; B. Lazich, M. Drachovich, *Biographical Dictionary of the Comintern*, Stanford, Hoover Institution Press, 1973; Y. Bourdet, F. Kreissler, G. Haupt y H. Steiner, *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier international*, vol. I: "Autriche", París, Éditions ouvrières, 1971.

del Partido Socialdemócrata del Reino de Polonia y Lituania (SDKPIL): Leo Jogiches, Rosa Luxemburgo y, durante cierto período, Karl Radek.

Intentaremos ahora reproducir el camino que condujo a los intelectuales judíos al movimiento obrero, lo que implica un análisis de las mutaciones sociales y culturales ocurridas en el seno de las comunidades judías de Europa central en el momento decisivo del siglo. En unas cuantas décadas, una profunda metamorfosis había llevado a los judíos del gueto –una realidad todavía a comienzos del siglo XIX en Alemania y en Austria– a la emancipación y a la asimilación. A pesar del nacimiento del antisemitismo desde finales de los años setenta, que reveló las contradicciones y los límites de ese proceso, el ascenso social de los israelitas había sido, en numerosos aspectos, impresionante. La emancipación tuvo dos efectos inmediatos: un mejoramiento general de las condiciones económicas y una amplia urbanización, que muy rápidamente se tradujo en una concentración en las grandes ciudades alemanas y austrohúngaras. Alrededor de 1910, los judíos constituían el 5% de la población en Praga y Berlín, el 10% en Viena y el 20% en Budapest.[5] Los judíos emancipados no abandonaron sus antiguas profesiones –ante todo, el comercio–, en las que se habían especializado durante siglos y que ahora podían ejercer con más libertad. Pero comenzaron a practicar otras actividades, como por ejemplo la industria y las finanzas. De ahí la emergencia de una capa de empleados y de hombres de negocios judíos de cierta importancia. Este ascenso social produjo una combinación, al interior de la economía judía, de formas preindustriales y de formas capitalistas avanzadas.[6] Finalmente, se creó una *intelligentsia* judía de tipo moderno, concentrada en las profesiones liberales: abogados, periodistas, médicos, etc.[7] El proceso de asimilación no se tradujo, sin embargo, en el abandono de la identidad cultural: capa urbana, los judíos vivían concentrados en ciertos barrios de las grandes ciudades, manifestaban una evidente propensión a la endogamia y conservaban un fuerte sentimiento de pertenencia a su grupo. Al mismo tiempo, compartían la cultura de lengua alemana y, en la mayoría de los casos, se que-

5 Véase Victor Karady e Istvan Kemeny, "Les Juifs dans la structure de classe en Hongrie", en *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1978, n° 22, p. 30.

6 Véase Werner Mosse, "Die Juden in Wirtschaft und Gesellschaft", en W. Mosse y A. Paucker, *Juden in Wilhelminischen Deutschland (1890-1924)*, Tubinga, J. B. C. Mohr, 1976, p. 81.

7 Según Victor Karady e Istvan Kemeny, obra citada, en 1920 los judíos representaban en Budapest el 50,6% de los abogados, el 46,8% de los médicos y el 43,3% de los periodistas. Entre 1870 y 1910, en Viena, el 11,3% de los judíos económicamente activos trabajaba en las profesiones liberales (véase Marsha Rozenblit, *The Jews of Vienna: Assimilation and Identity*, Albany, State of New York University Press, 1983, pp. 49-50).

rían ciudadanos respetables de un imperio o del otro. Esta "política de la asimilación", pues, no era ni lineal ni estaba desprovista de contradicciones: ciudadanos de "fe mosaica" (según la fórmula de la época), formaban parte de la *Kulturgemeinschaft* pero seguían excluidos del *Volk* alemán o austríaco. Incluso en Hungría, donde una rica burguesía judía compartía el poder económico con la aristocracia agrícola magiar, normalmente celosa de sus privilegios nobiliarios pero no antisemita, la asimilación lingüística y cultural no impidió la conservación de la identidad judía.

La estructura social de las comunidades judías de Europa central estaba marcada, en el momento decisivo del siglo, por la presencia de una capa intelectual hipertrófica, proporcionalmente mucho más numerosa que la de las naciones entre las cuales vivían los judíos. Unas cuantas cifras bastan para dar una idea de la amplitud del fenómeno: en 1895 representaban el 10% de los estudiantes de enseñanza superior en Alemania (donde no constituían más que el 1% de la población total) y el 23,3% en Viena (donde constituían el 10% de la población).[8] La *intelligentsia* judía estaba confrontada a la realidad del antisemitismo, no encontraba ninguna salida en las instituciones públicas y, en particular, estaba rigurosamente excluida de la enseñanza universitaria.[9] La formación de una burguesía comercial, industrial y financiera judía no fue acompañada del nacimiento de una capa intelectual burguesa judía insertada en el sistema político e institucional de las clases dominantes. El antisemitismo era predicado en las universidades e incluido en los programas de algunas de las principales fuerzas políticas; en cierta medida, constituía un componente de la ideología oficial. La *intelligentsia* judía seguía siendo, pues, marginada y discriminada. Se podría decir, para retomar la expresión de Hannah Arendt, que la emancipación creó, al lado de la burguesía judía advenediza, al intelectual judío paria.[10] En consecuencia, el conjunto del contexto social empujó objetivamente a la *intelligentsia* judía a asumir una actitud anticonformista, crítica ante el orden establecido, lo que muy a menudo se tradujo en una adhesión al socialismo.

8 Véase E. Rosenthal, "Trends of the Jewish Population in Germany (1910-1939)", en *Jewish Social Studies*, VI (1944), p. 257. Sobre Viena, véase A. Barkai, "The Austrian Social Democracy and the Jews", en *The Wiener Library Bulletin*, XXIV (1970), n° 1, p. 36.

9 Peter Gay ha señalado que los rarísimos universitarios judíos eran a menudo convertidos (véase su estudio "Encounter with Modernism: German Jews in German Culture (1888-1914)", en *Midstream*, XXI (1975), n° 2, pp. 32-33)

10 Véase Hannah Arendt, *La tradition cachée. Le Juif comme paria*, París, Christian Bourgois, 1987, pp. 52-53.

La revuelta contra la sociedad capitalista y su sistema de valores se sitúa normalmente, para esta capa social salida de la nueva burguesía judía, en la dinámica de un conflicto generacional, en una ruptura con el mundo de los padres, que se comportaban como perfectos burgueses alemanes o austríacos pero que, según Joseph Roth, "no tenían el coraje de convertirse, prefiriendo edulcorar toda la religión hebraica".[11] Uno de los componentes de esta revuelta fue la "autofobia judía" (*jüdische Selbsthaß*), fórmula que traduce la interiorización del prejuicio antisemita por los jóvenes intelectuales en revuelta contra la sociedad burguesa y su medio familiar (las clases medias judías asimiladas).[12] El "asimilacionismo" de la burguesía israelita vienesa, completamente integrada en el plano socioeconómico, creó en la *intelligentsia* judía una crisis de identidad muy aguda, que algunas veces desembocó en un rechazo global a la judeidad (Karl Kraus), si no es que una verdadera forma de antisemitismo judío (Otto Weininger).[13] En el plano literario, este fenómeno fue tratado por Arthur Schnitzler en su novela *Der Weg ins Freie*, publicada en Viena en 1905.

Sin embargo, la categoría interpretativa de la "autofobia judía" no es generalizable; se aplica probablemente al caso de Victor Adler –convertido al luteranismo en la edad adulta, fundador del movimiento pangermanista austríaco, opuesto a un compromiso socialista en la lucha contra el antisemitismo, e incluso capaz de rechazar una moción de protesta contra el proceso Beilis en 1913–,[14] pero no permite comprender el itinerario intelectual y político de Ernst Toller o de Gustav Landauer, escritores y revolucionarios conscientes de su propia judeidad. Habría que señalar más bien otro elemento: las diversas trayectorias políticas de la *intelligentsia* judía derivaban de la condición de desarraigo y de relativa autonomía que marcó a toda esta capa social. Nacida de la reciente

11 "Das Autodafe des Geistes" (1933), en Josep Roth, *Berliner Saisonberich, Reportagen und journalistichen Arbeiten (1920-1939)*, Colonia, Kiepenheuer & Witsch, 1984, p. 384.

12 Véase Hans Dieter Hellige, "Generationskonflikt, Selbsthaß und die Ensthung antikapitalistischen Positionen in Judentum", en *Geschichte und Gesellschaft*, V (1979), n° 4, p. 483.

13 Véase Robert S. Wistrich, "Dilemmas of Assimilation in *fin de siècle* Vienna", en *Wiener Library Bulletin*, XXXII (1979), n° 49-50, p. 22. Véase también Jacques Le Rider, "L'antisémitisme juif d'Otto Weininger", en *L'Infini*, 1986, n° 13, pp. 62-83.

14 Véanse Robert S. Wistrich, "Victor Adler: a Viennese Socialist against philo-Semitism", en *The Wiener Library Bulletin*, XXVII (1974), n° 32, pp. 26-33; Edmund Silberner, *Sozialisten zur Judenfrage*, Berlín, Colloquium Verlag, 1963, pp. 234-237. En cambio, la tesis del antisemitismo judío de Victor Adler no es aceptada por su biógrafo (y dirigente de la socialdemocracia austríaca) Julius Braunthal, *Victor und Friedrich Adler. Zwei Generationen Arbeiterbewegung*, Viena, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, 1965, p. 138. Del mismo autor, véase también "The Jewish Background of Victor and Friedrich Adler", en *Leo Baeck Institute Year Book*, X (1965), pp. 266-276.

emancipación, era a la vez asimilada, nutrida de cultura alemana y rechazada por el antisemitismo; en otras palabras, estaba alienada respecto de su propia tradición (abandonada o renegada) y respecto de la sociedad en la que vivía. La conciencia de este desarraigo del intelectual judío de Europa central fue bien expresada por Kafka en 1918, en una carta a Max Brod en la que se definía como el hombre de la *westjüdische Zeit* (la época judía occidental), desprovisto de memoria histórica, cortado de su propio pasado y obligado a vivir en un mundo extraño.[15]

Pero este cuadro no está completo. La inmigración judía proveniente de Europa oriental confronta a los judíos asimilados de lengua alemana en Berlín y en Viena, a otra comunidad judía, pobre y oprimida, recordándoles los tiempos del gueto, pero también portadora de una cultura, la *yiddishkeit*, que la marcó como nación. El arribo de los *Ostjuden* –no solamente las decenas de miles que se establecieron en el barrio de Leopoldstadt, en Viena, o en el Scheunenviertel, en Berlín, sino también los millones que atravesaron Alemania y Austria durante su éxodo hacia Estados Unidos– alimentó la reacción antisemita del nacionalismo germánico y sumió a los judíos autóctonos en una profunda contradicción: la asimilación ya no era un hecho consumado, sino que más bien parecía ser una dudosa adquisición, cuestionada por el ascenso del antisemitismo y por la presencia de una nación judía distinta, transplantada a un área en la que las culturas judía y alemana parecían haber establecido una completa simbiosis.[16]

Esta contradicción constituyó una de las fuentes del sionismo. La judeidad fue redescubierta y reivindicada por un sector de la elite israelita asimilada y liberal, repentinamente confrontada a la realidad del antisemitismo (Theodor Herzl) y fascinada con los valores culturales y espirituales –en la mayoría de los casos, idealizados– del *Ostjudentum* (Martin Buber). Pero esta misma contradicción motivó también la adhesión a la socialdemocracia de muchos de los intelectuales judíos, que así expresaron su doble rechazo al antisemitismo y a la identidad judía. Por un lado, el movimiento socialista defendió resueltamen-

15 Véase Giuliano Baioni, *Kafka e l'ebraismo*, Turín, Einaudi, 1984, p. 3.

16 Sobre el problema de la emigración judía de Europa oriental hacia Alemania, véanse J. Wertheimer, "The 'Unwanted Element'. East Jews in Imperial Germany", en *Leo Baeck Institute Year Book*, XXVI (1981), pp. 23-46; y, sobre todo, el libro de Steven Aschheim, *Brothers and Strangers. The East European Jew in Germany and German Jewish Consciousness (1800-1923)*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1982. Sobre el conflicto entre *Ostjuden* y judíos asimilados, véase también el reportaje de Jospeh Roth, *Juden auf Wanderschaft*, Colonia, Kiepenheuer & Witsch, 1985 (sobre Viena y Berlín, pp. 39-53).

te la democracia y luchó contra toda forma de antisemitismo; por el otro, no hacía entre sus militantes la distinción entre judíos y gentiles. Para el intelectual judío, el movimiento obrero representaba a la vez un abrigo contra el racismo y el lugar privilegiado de su asimilación. Ahí se encuentra la raíz del asimilacionismo de los socialistas judíos.

Esta actitud psicológica, por lo demás, se vio favorecida por la cultura socialista de la época. A comienzos del siglo XX, el marxismo estaba, en sus corrientes mayoritarias, profundamente impregnado de evolucionismo positivista. Veía la historia como un proceso lineal de desarrollo de las fuerzas productivas, como un curso sin fin de la sociedad hacia el "progreso" que implicaba inevitablemente la asimilación judía. En 1916 Eduard Bernstein escribe: "La asimilación es una necesidad social y cultural. Una discusión que quiera llegar a una conclusión fructífera no debe plantear el problema de saber si la asimilación puede o debe realizarse, sino más bien buscar la mejor manera de realizarla".[17]

Para el intelectual judío de Europa central, la adhesión al movimiento obrero significa de entrada una ruptura con el grupo étnico de origen, constituido esencialmente por la burguesía y las clases medias. Si en Polonia, Lituania y Ucrania el revolucionario judío podía ser a la vez el representante de una clase y de una nación oprimidas, en Europa central, por el contrario, la conciencia de clase y la identidad étnica parecían entrar en conflicto. En 1884 Bernstein escribe a Engels que, dentro de la socialdemocracia alemana, muchos de los dirigentes de origen judío se consideraban casi obligados a dar prueba de antisemitismo para alejar del partido toda sospecha de "favorecer los intereses judíos". Una excepción, en este sentido, fue la de los diputados George Davidshon, Oscar Cohn y Emmanuel Wurm, quienes se hicieron registrar en el Reichstag como israelitas (*mosaisch*), a pesar de su ateísmo, para testimoniar su solidaridad con la comunidad judía alemana, discriminada y objeto del odio racista.[18] Se podría recordar también a los intelectuales que jugaron un papel central durante la revolución bávara, como Kurt Eisner, Erich Müsham, Gustav Landauer y Ernst Toller, asimilados pero al mismo tiempo profundamente conscientes de su judeidad, sin por ello ser sionistas. Pero se trata de intelec-

17 Eduard Bernstein, "Vom Patriotismus der Juden", en *Der Friedenswarte*, XVIII (1916), n° 8-9, pp. 247-248.

18 Citado por Robert S. Wistrich, *Socialism and the Jews. The Dilemmas of Assimilation in Germany and Austria-Hungary*, Londres y Nueva Brunswick, Associated University Press, 1982, pp. 76 y 80.

tuales que, con excepción de Eisner, más valdría caracterizar como anarco-bolcheviques que como marxistas.[19] Para los revolucionarios judíos, en general, el marxismo y el movimiento obrero representaban la superación, en una perspectiva internacionalista, de la antinomia judeidad-antisemitismo: la judeidad concebida como herencia de un pasado hecho de opresión y de oscurantismo (según la visión *aufklärerisch* tradicional), el antisemitismo como ideología de las clases dominantes o explotadas por ellas.

Antisemitismo, crisis del liberalismo (la corriente política y cultural con la que se identificaba la elite judía luego de la emancipación), conflicto de generaciones en el seno de la comunidad judía e inmigración *ostjüdisch*: la combinación de esos factores produjo una crisis de identidad muy aguda en la *intelligentsia* judía asimilada, portadora de un fuerte sentimiento de pertenencia a la cultura alemana –y, de esa manera, diferente a los *Ostjuden*–, pero también marginada y rechazada como extraña por esta misma sociedad alemana. Muchos de los judíos debían compartir los sentimientos expresados por Ernst Epler en estos términos: "¿En qué medida soy judío? La religión judía me es indiferente. No quedan más que jirones de tradición judía todavía vivos en mí. Crecí entre la *Arbeiterzeitung* y las *Leyendas heroicas alemanas* y en la escuela fui torturado con humanismo hueco, germanismo y antisemitismo visceral. Y todo esto sumado debía finalmente dar como resultado: Ernst Epler es judío".[20]

Excluidos de las cátedras universitarias, de la burocracia estatal y del ejército, los intelectuales judíos no eran, para retomar la tipología gramsciana, ni intelectuales tradicionales ni intelectuales orgánicos, ni expresión de las viejas clases dominantes ni organizadores de la hegemonía ideológica de la burguesía. Vivían en un espacio neutro, en una suerte de *no-man's-land* donde parecían encarnar perfectamente una capa social "libremente flotante" (según la definición de Karl Mannheim): de ahí su predisposición a unirse a los movimientos de vanguardia.[21]

La adhesión al socialismo representaba para el intelectual judío un curso posible entre otros, como, por ejemplo, el de una expresión artística o litera-

19 Hemos tomado prestada esta definición de anarco-bolcheviques a Michael Löwy, "Messianisme juif et utopies libertaires en Europe centrale (1905-1923)", en *Archives de sciences sociales des religions*, 51 (1981), n° 1, pp. 5-47.

20 Ernst Epler, "Tu es juif...", en Ruth Beckermann, *Vienne, rue du Temple. Le quartier juif (1918-1938)*, París, Hazan, 1986, p. 75.

21 Sobre el concepto de *freischwebende Intelligenz*, cuyo origen se remonta a Alfred Weber pero que fue sistematizado por Karl Mannheim en su obra clásica, *Idéologie et utopie* (1929), véase Michael Löwy, *Paysages de la vérité. Introduction à une sociologie critique de la connaisance*, París, Anthropos, 1985, pp. 89-95.

ria no directamente política –basta pensar solamente en la explosión de creatividad judía en Berlín, Viena y Praga– o incluso el del redescubrimiento de temas culturales específicamente judíos –el mesianismo– reinterpretados a la luz del romanticismo anticapitalista alemán (Walter Benjamin, Ernst Bloch, Gustav Landauer, Gershom Scholem y otros).[22] Estas orientaciones culturales y políticas no necesariamente se oponían, pero a veces también podían entrecruzarse (por ejemplo, en György Lukács entre 1918 y 1923).

Luego de la guerra, en la huella de las esperanzas revolucionarias suscitadas por el nacimiento de la Rusia soviética, la situación de los intelectuales judíos de izquierda ya no era excepcional, pero todavía conservaba ciertas especificidades. Como lo ha señalado Eric J. Hobsbawm, en esta coyuntura el medio cultural judío se encontró "bajo el triple impacto del desfondamiento del mundo burgués previo a 1914, de la Revolución de Octubre y del antisemitismo".[23] En la medida en que un joven intelectual salido de este medio no podía adherir a un partido burgués nacionalista, confesional o antisemita en la mayoría de los casos, no le quedaba más que una alternativa: el sionismo ("nuestra propia versión del nacionalismo de la sangre y del suelo") o el comunismo.

Europa oriental

En Europa oriental, la *intelligentsia* marxista judía se formó en un marco completamente diferente, marcado por la supervivencia de los guetos (en la zona de residencia que el régimen zarista impuso a los judíos) y por la existencia de una nación y de un proletariado judíos. En ese contexto se liberaron, hacia finales del siglo pasado, un movimiento obrero y una *intelligentsia* marxista judíos de lengua yíddish pero también rusa y polaca. Para tener una idea de la dimensión tomada por este fenómeno, bastan algunas cifras: en 1905, los judíos, que constituían sólo el 4% de la población total del imperio zarista, representaban el 37% de los militantes políticos arrestados durante la revolución; el Bund –liga obrera judía de Polo-

22 Véase Michael Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, París, Presses Universitaires de France, 1988.

23 "Intellectuals and the Class Struggle", en Eric J. Hobsbawm, *Revolutionaries. Contemporary Essays*. Nueva York, Pantheon Books, 1973, pp. 250-251. Según John Bunzl, "cada judío que adhería al movimiento obrero lo hacía, de manera consciente o inconsciente, para superar una alienación específicamente judía" (véase J. Bunzl, *Der lange Arm der Erinnerung. Jüdisches Bewußtsein Heute*, Viena, Böhlau Verlag, 1987 ,p. 34).

nia, Lituania y Rusia– disponía de una fuerza organizada comparable a la de los bolcheviques y los mencheviques, fuerzas en las que, por lo demás, los judíos eran numerosos (11 y 23% de los militantes, respectivamente).[24] Una gran parte de esos militantes judíos eran intelectuales. ¿Cuál fue el camino que los llevó al compromiso revolucionario? ¿Cuál fue la expresión política revestida por su radicalización? Para formular algunas hipótesis, hay que definir el marco histórico, que podría situarse entre dos fechas fundamentales: 1881 y 1918. La primera marcó un impresionante recrudecimiento del antisemitismo, institucionalizado como práctica de gobierno luego del acceso al trono de Alejandro III; la segunda, es el fin de la Primera Guerra Mundial, el advenimiento de la independencia polaca y de la Revolución Rusa, un momento decisivo que sacudió profundamente la vida del *shtetl*.

Durante las dos últimas décadas del siglo XIX, el mundo del *Ostjudentum* fue atravesado por una profunda crisis que se tradujo en la disgregación de la comunidad tradicional. El *shtetl* se conservó en tanto que nación *sui generis* –diaspórica, desprovista de unidad territorial y cuya homogeneidad se limitaba al plano cultural lingüístico–, pero la religión había dejado de ser su cimiento y su elemento constitutivo fundamental. La recomposición social del mundo judío constituyó parte adherente del proceso de industrialización del imperio zarista, iniciado por la reforma económica de 1861 (la abolición de la servidumbre). Al lado de una burguesía judía asimilada (de dimensiones restringidas e incomparable, en razón de su peso económico, con la de Europa central) se formó un proletariado judío bastante numeroso pero también muy particular, a la vez excluido de la gran industria y étnicamente separado de la clase obrera rusa o polaca. La división del trabajo coincidía con la división étnica del proletariado: los obreros judíos estaban concentrados en ciertas ramas "judías" (la confección, la manufactura de tabaco, la curtiduría, etc.) y al mismo tiempo dispersos en una multitud de pequeños talleres. Igualmente, se desarrolló una amplia capa de subproletariado. Eran los *luftmenshn* ("hombres que viven del aire") ocupados en el ambulantaje o desempleados, todo un remolino de figuras chagallianas suspendidas en el vacío, que constituían casi una cuarta parte de la población económicamente activa de la comunidad en 1897.[25] Finalmente, luego de las reformas de Alejandro II, que habían suprimido parcialmente las prohibiciones de residencia en las ciudades y de acceso a las universidades, se

24 Véase Robert J. Brym, *Jewish Intelligentsia and Russian Marxism*, Londres, McMillan, 1978, p. 54.

25 Véase Solomon Schwartz, *The Jews in the Soviet Union*, Nueva York, Syracuse University Press, 1951, pp. 18-21. Según el historiador Salo Baron, en varias comunidades el número de *luftmenshn* podía alcanzar el 40% de la población (véase S. Baron, *The Russian Jews under Tsars and Soviets*, Nueva York, McMillan, 1964, p. 114).

creó una *intelligentsia* judía de tipo moderno. En 1840 se contabilizaban cincuenta estudiantes de liceo y casi ningún estudiante judío en la universidad, mientras que en 1886 las universidades rusas ya acogían a mil setecientos estudiantes judíos.[26]

Esta nueva generación de intelectuales judíos se diferenciaba de los *maskilim* de la primera mitad del siglo XIX (I. B. Levinson y M. A. Ginsburg), discípulos de Moses Mendelssohn y partidarios de la *Haskalah*, para quienes la admiración por la cultura alemana iba acompañada de un aislamiento total de la vida espiritual rusa. La *intelligentsia* judía formada en los años ochenta había adoptado el ruso, y su humus cultural comprendía, al lado de Marx y Darwin, a Herzen y a Cerniçevskij. De ahí el fenómeno justamente señalado por Régine Robin del "cruce de las lenguas" en el *Ostjudentum*: el bilingüismo tradicional yíddish-hebreo era reemplazado por nuevas formas de trilingüismo yíddish-hebreo-polaco o yíddish-hebreo-ruso.[27] Luego de una primera fase asimilacionista, la *intelligentsia* fue sacudida por la ola de pogromos de los años ochenta; encontró casi naturalmente el camino del yíddish como forma de expresión privilegiada.

Esta transformación se operó en un contexto marcado por una emigración de masas y por una fuerte concentración urbana. Entre 1880 y 1929, alrededor de tres millones de judíos abandonaron el *shtetl* con destino a Estados Unidos, la Argentina y Europa occidental, sin que por ello la población judía disminuyera en la zona de residencia, que conoció un constante ascenso demográfico (de alrededor de cinco millones en 1887, a más de siete millones en vísperas de la Segunda Guerra Mundial). La urbanización, favorecida por una serie de leyes que prohibían el asentamiento de judíos en ciertas regiones y en los pequeños poblados, desplazó el eje de la vida comunitaria de los centros pequeños y medios –*shtetl* originalmente significa aldea– a las grandes ciudades en las que se concentraron cientos de miles de judíos. La comunidad en su conjunto tomó un carácter netamente urbano. Para tener una idea de la amplitud del fenómeno, basta recordar que entre 1850 y 1925 el número de judíos pasó de 41.000 a 322.000 en Varsovia, de 2.800 a 156.200 en Lodz, de 17.000 a 153.000 en Odesa y de 3.000 a 140.000 en Kiev.[28]

El mundo judío se había abierto. Esta metamorfosis estuvo marcada por el nacimiento del yíddish moderno, producto de la transformación de la jerga de

26 Véase Leonard Shapiro, "The Role of the Jews in the Russian Revolutionary Movement", en *The Slavonic and East European Review*, IX (1961), nº 94, p. 149.

27 Régine Robin, *L'amour du yiddish. Écriture juive et sentiment de la langue (1830-1930)*, París, Éditions du Sorbier, 1984, p. 17.

28 Véase Sergio Della Pergola, *La transformazione demografica della diaspora ebraica*, Turín, Loescher, 1983, p. 88.

la calle en lengua literaria. En 1908, la elite intelectual judía, reunida en conferencia en Cernovitz, reconoció al yíddish como "lengua nacional" al lado del hebreo, catalogado como "lengua nacional del pasado".[29] La literatura yíddish conoció una verdadera floración. La *Haskalah*, que en el siglo anterior en Alemania había desembocado en la asimilación, se transformó, en el imperio zarista, a pesar de sus objetivos originales, en vehículo de adaptación y de introyección de la cultura internacional moderna en el seno de la *yiddishkeit*. Esto se tradujo, según Rachel Ertel, en un proceso de secularización y de politización del *shtetl*.[30] Estos cambios sociales y culturales estuvieron influidos por un elemento nuevo: el ascenso de un antisemitismo violento y homicida. A comienzos de los años ochenta, las víctimas de los pogromos se contaban por miles. El antisemitismo ya no era sólo un prejuicio extendido, sino que se había transformado en violencia institucionalizada que cotidianamente amenazaba a la vida judía.

El antisemitismo del régimen zarista condicionó de manera determinante la evolución del movimiento obrero y de la *intelligentsia* judíos. Levantó una barrera contra la asimilación y obligó a toda la cultura judía, para sobrevivir, a orientarse a contracorriente. Pavel Axel'rod describió en estos términos el enorme impacto psicológico producido por los pogromos de los años ochenta sobre los primeros círculos socialistas judíos: "Los pogromos hicieron comprender a la *intelligentsia* socialista que los judíos, en tanto que pueblo, se encontraban en Rusia en una situación única, ya que eran el blanco del odio de los diferentes sectores de la población cristiana; y que ellos, los socialistas judíos, se habían equivocado al desatender la condición actual de los judíos como pueblo diferente de otros. Fue entonces cuando los revolucionarios comprendieron que no debían abandonar a las masas en nombre del cosmopolitismo. Las 'masas autóctonas' no solamente estaban desprovistas de sentimientos cosmopolitas, sino que incluso no habían aceptado la idea de una solidaridad con las clases más pobres de las diferentes nacionalidades de Rusia".[31] Este testimonio es significativo, así sea falso decir que resumía el curso de los socialistas judíos en su conjunto.

29 Véase Régine Robin, *L'amour du yiddish*... citada, pp. 122-127. Sobre la conferencia de Cernovitz, véase también Helmut Dinse y Sol Liptzin, *Einführung in die jiddische Literatur*, Stuttgart, Metzler, 1978, pp. 110-112.

30 Véase Rachel Ertel, *Le shtetl. La bourgade juive de Pologne*, París, Payot, 1982, pp. 148 y 171.

31 Citado por J. L. Talmon, *Israel Among the Nations*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1970, p. 37. Véase también Robert S. Wistrich, *Revolutionary Jews from Marx to Trotsky*, Londres, Harrap, 1976, p. 13.

En el contexto del zarismo, ningún escritor yíddish podía aspirar a un reconocimiento académico, porque pertenecía a la cultura de una nación oprimida. Los judíos fueron gradualmente expulsados de las universidades: entre 1887 y 1905, su porcentaje bajo del 14,4 al 7%.[32] Muchos revolucionarios se formaron en los medios de la emigración socialista en Alemania o en Suiza, donde se habían instalado para hacer sus estudios.[33] A una sociedad de *luftmenshn* correspondía una *intelligentsia* desclasada. La imposibilidad de la asimilación, la discriminación legal y la pertenencia a una cultura oprimida determinaron la radicalización y la politización de los intelectuales de lengua yíddish.

En una primera fase, hacia finales de los años setenta, el populismo representó inevitablemente un polo de atracción muy fuerte para la juventud judía rebelada. Dos judíos, Marek Natanson y Aaron Zundelevich, eran miembros del Comité Ejecutivo de Tierra y Libertad; Pavel Axel'rod y Lev Deutsch, que fundaron en Ginebra con Plejanov y Vera Zasulich el grupo Emancipación del Trabajo, la primera formación marxista rusa, habían sido *narodniki* a comienzos de su carrera revolucionaria. La presencia judía en el seno del movimiento populista era significativa, pero completamente incomparable con la que se encontraba en el movimiento obrero a partir de los años ochenta. A pesar de su interés por el socialismo y el marxismo, el movimiento populista era, en el fondo, una corriente de pensamiento rusa. El intelectual judío, con su herencia cultural, no podía identificarse con el *mujik* y mucho menos idealizar los valores tradicionales. Su revuelta contra la ortodoxia religiosa de las escuelas rabínicas y el oscurantismo del gueto no podía encontrar un derivativo en el campo ruso. Veía en el populismo un instrumento de lucha contra el absolutismo zarista y podía incluso, hasta cierto punto, aceptar la indiferencia frente al antisemitismo que impregnaba al campesinado (y que llevó a los populistas a tomar una posición muy ambigua respecto de los pogromos de 1882), pero su adhesión a la ideología populista sólo podía seguir siendo superficial y transitoria. Aptekman, un *narodnik* judío de Karjov, confesó abiertamente la enfermedad que lo atormentaba: "No conocía al pueblo ruso, porque había nacido y crecido en una ciudad, y nunca en mi vida había visto un poblado. Aparte de esto, era extraño al pueblo ruso por

32 Véase Robert J. Brym, *Jewish Intelligentsia and Russian Marxism* citada, p. 55.

33 Véase Claudie Weill, "Les étudiants russes en Allemagne (1900-1914)", en *Cahiers du monde russe et soviétique*, XX (1979), n° 2, pp. 203-225.

la raza y la sangre. Conocía muy poco la historia rusa y, para hablar francamente, no me gustaba".[34]

El nacimiento, hacia finales del siglo XIX, de una clase obrera específicamente judía permitió a esta *intelligentsia* encontrar un anclaje social, un punto de referencia de clase, adoptando en el plano ideológico una orientación marxista. En ese contexto se formaron los "intelectuales orgánicos" (en el sentido gramsciano del término) del movimiento obrero judío, los bundistas y los sionistas. En la periferia de la zona de residencia –por ejemplo, en el sur de Ucrania–, los intelectuales judíos a menudo eran asimilados y constituían un verdadero semillero para el Partido Obrero Socialdemócrata Ruso (POSDR). Algunas veces, el impacto del antisemitismo y del movimiento obrero judío llevó al redescubrimiento de una identidad nacional judía entre los intelectuales asimilados –fue el caso de Vladimir Medem–, pero también podía desembocar en un compromiso político negador del concepto mismo de nacionalidad judía –una actitud alimentada por el marxismo ruso– o en una suerte de cosmopolitismo revolucionario refractario a toda clasificación de tipo nacional. Estas diferentes corrientes compartían sin embargo una "utopía roja" y universalista, ya que todos –incluidos los sionistas– se reclamaban del internacionalismo proletario.[35]

Se podría establecer una tipología de la *intelligentsia* marxista judía de Europa oriental sobre la base de cinco categorías: a) los bundistas: Rafael Abramovich, Samuel Gojanskij, Arkadi Kremer, Vladimir Medem, John Mill; b) los sionistas: Ber Borojov; c) los judíos asimilados de la socialdemocracia rusa: Pavel Axel'rod, Fiodor Dan, Lev Deutsch, Lev Borisovich Kamenev (Rosenfeld), Moise Uritski, Juli Martov (Osipovich Tsederbaum), León Trotsky (Lev Davidovich Bronstein), Jacob Sverdlov, Gregory Zinoviev (Radomylski), Adolf Joffe (Krymski), Max Liber, David Rjazanov (Goldendaj); d) los judíos asimilados "cosmopolitas sin raíces": Karl Radek (Sobelsohn), Alexander Parvus (Israel Helphand), Charles Rappoport; e) los dirigentes judíos (asimilados) de la socialdemocracia polaca: Leo Jogiches, Rosa Luxemburgo, Adolfo Warski. A los intelectuales de las tres últimas categorías bien podría adaptarse la definición deutscheriana de "judíos no judíos",

34 Citado por A. L. Patkin, *The Origins of the Russian-Jewish Labour Movement*, Melbourne, Chesire, 1947, p. 87. Véase también M. Kiel, "The Jewish Narodnik", en *Judaism*, 1970, n° 19, pp. 295-310.

35 Como lo han señalado Alain Brossat y Sylvia Klingberg, "el universalismo voluntarista de un Trotsky [...] y el espíritu revolucionario de los dirigentes del Bund en el momento decisivo del siglo [...] ¿no son dos ramas del mismo árbol? ¿Estas dos actitudes no abrevan en la misma Utopía que, a comienzos del siglo, ascendió como un sol en el Este europeo?" (*Le Yiddishland révolutionnaire*, París, Balland, 1983, pp. 26-27).

que participan de la tradición judía en su superación misma del judaísmo.[36] En la medida en que el antisemitismo y el debate sobre la cuestión judía influyeron en el itinerario político y cultural de los marxistas judíos de Europa oriental de manera mucho más importante y directa de lo que sucedió en Alemania o Austria, sería útil examinar brevemente la trayectoria de algunas de las figuras mencionadas, agregando el caso de Chaim Jitlovsky y de Nachman Syrkin, quienes, propiamente hablando, no eran marxistas pero jugaron un papel importante en la evolución de la *intelligentsia*.

El Bund, la principal fuerza política en el seno de la comunidad, nació de la fusión de los primeros núcleos obreros organizados con esta elite intelectual radicalizada. Los socialistas judíos, al principio asimilacionistas, se vieron obligados por las exigencias de su trabajo de propaganda y de agitación a adoptar un lenguaje común con la clase obrera, lo que los llevó gradualmente a la elaboración de un proyecto político a la vez clasista y nacionalista, en el que la liberación del proletariado en tanto que clase era indisociable de la liberación de los judíos en tanto que nación. El vehículo de esta simbiosis fue el yíddish. Hersch Mendel resume así, en sus memorias, las razones que lo llevaron, cuando era un joven obrero judío en Varsovia, a adherir al Bund: "Me parecía encontrar ahí la síntesis entre el socialismo internacional y la cuestión judía. Tenía una enorme deuda con el Bund, que me permitía ser a la vez un judío orgulloso de serlo y un socialista ardiente".[37]

Vladimir Medem, el principal teórico del Bund, nació en Minsk en 1879, en una familia judía convertida al luteranismo, pero recibió el bautismo en una iglesia ortodoxa. Sus padres llevaban una vida desahogada –su padre era consejero de Estado– en un medio típicamente asimilado, lo que era más bien excepcional en el corazón de la zona de residencia. Asistió a una escuela rusa, donde aprendió también francés y alemán, pero en su casa a menudo sorprendía a su madre tratando de hablar en yíddish como los buenos. En la secundaria, confrontado a la realidad del antisemitismo, comenzó a frecuentar un medio exclusivamente judío. Entró en contacto con los círculos socialistas de Kiev y adhirió al Bund en 1899. En Suiza, exiliado, se convirtió en un dirigente del partido y se consagró al estudio de la cuestión nacional. Escribió sus primeros artículos en yíddish hacia 1912 (sus trabajos teóricos del período anterior fueron re-

36 Véase Isaac Deutscher, *Essais sur le problème juif*, París, Payot, 1969, pp. 36-37.

37 Véase Hersch Mendel, *Mémoires d'un révolutionnaire juif*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1982, p. 73.

dactados en ruso) y los obreros bundistas de Kiev lo llamaban afectuosamente "el *goi*" (para un hebreo, el no judío). El itinerario de Vladimir Medem sintetiza el proceso de recuperación de la identidad judía por un intelectual asimilado a comienzos del siglo, confrontado al antisemitismo y al desarrollo del movimiento obrero. En sus memorias describe en estos términos el descubrimiento de su judeidad: "No fue un cambio repentino, un salto, ni siquiera una decisión consciente. Todo pasó espontánea y gradualmente, sin que me diera cuenta de ello. Sólo puedo agarrar los dos extremos: la infancia, donde me considero ruso, y la madurez, donde me considero judío. Entre esos dos polos, pasaron varios años durante los cuales cambié lenta e imperceptiblemente".[38] Medem definía su judeidad como un "sentimiento diaspórico", profundamente enraizado en los valores de la *yiddishkeit* y ajeno al sionismo (siempre rechazado por el Bund).[39]

Ber Borojov, la principal figura del sionismo marxista, llegó al yíddish sólo en su madurez y escribió en ruso una buena parte de sus trabajos sobre la cuestión nacional. Nació en 1881 en los alrededores de Poltava, en Ucrania. Su familia era asimilada y su lengua materna, la rusa. En 1900 adhirió al POSDR y, luego de haber sido expulsado por sionista, se ligó al Poale Sion, el partido sionista marxista para el que sentó las bases teóricas en *Nuestra plataforma* en 1906. Borojov rechazaba el uso puramente instrumental que del yíddish hacía normalmente el sionismo: comprendía que el yíddish era la lengua nacional del *Ostjudentum*. Se consagró incluso a estudios de filología yíddish, aunque no rechazó el hebreo: "El yíddish y el hebreo, escribió, son como el cuerpo y el espíritu, cada uno puede escoger según sus ideas ser solamente cuerpo o solamente espíritu. Lo que me parece necesario es su vínculo".[40]

En cambio, la figura de Chaim Jitlovsky parece estrictamente inclasificable en el medio del socialismo judío. Salido de una familia de *hassidim* en un *shtetl* cerca de Vitebsk, se formó en los textos clásicos del judaísmo. Muy pronto se volvió populista y se sumergió en la cultura rusa hasta el punto de cambiar su nombre judío por el de Yefim Ossipovich, mucho más ruso. Pero su actividad entre los *narodniki* ucranianos fue solamente un breve paréntesis y en 1883 volvió al yíddish. Rechazando a la vez el sionismo y la asimilación, fue uno de los primeros intelectuales judíos de Europa oriental que elaboró

38 Vladimir Medem, *Memoirs. The Life and Soul of a Legendary Jewish Socialist*, Nueva York, KTAV, 1979, p. 129.
39 Ídem, p. 179.
40 Citado por Régine Robin, *L'Amour du yiddish...* citada, p. 107.

un concepto de autonomía nacional judía en la diáspora. En 1896, en Berna, tradujo y publicó en yíddish el *Manifiesto comunista*. Fue compañero de ruta del Bund hasta 1904, cuando, estremecido por el pogromo de Kisinev, arribó a una actitud territorialista. Se unió entonces al Partido Obrero Socialista Judío (SERP), la versión judía de los socialistas revolucionarios rusos, que reivindicaba la autonomía nacional territorial. En 1908 jugó un papel importante durante la conferencia de Cernovitz, donde el yíddish fue reconocido como lengua nacional judía. Consideraba al hebreo como una lengua arcaica, que había podido sobrevivir al lado del yíddish como el latín en la época feudal, utilizado por los eruditos cuando las lenguas nacionales modernas estaban en vías de desarrollo. No marxista, pues era refractario al determinismo economicista de Plejanov y probablemente porque se mantenía impregnado de un voluntarismo subjetivista heredado de su experiencia populista de juventud, Jitlovsky participó en la Revolución Rusa como socialista revolucionario. En el período de entreguerras, frente al ascenso del nazismo, se convirtió en un partidario crítico de la Unión Soviética. En el fondo, siempre siguió siendo un *outsider* del socialismo judío, una especie de "nómada ideológico", como lo definió el historiador Jonathan Frankel.[41]

Toda la vida política de Pavel Axel'rod estuvo marcada por un desgarramiento permanente entre la adhesión al marxismo ruso, universalista pero sobre todo asimilacionista, y la conservación de una conciencia judía. Nacido en el seno de una familia judía ortodoxa, Axel'rod, a la edad de veinte años, quiso consagrarse al estudio de la *Haskalah* pero, en 1872, se volvió agnóstico luego de la lectura de las obras de Lasalle y de Herbert Spencer. En 1883 creó en Ginebra, con Plejanov, el primer núcleo marxista ruso, luego de una breve fase anarquista y populista. Cuando estalló la primera ola de pogromos, Axel'rod, todavía populista, no pudo ocultar la inquietud que le inspiraba la posición extremadamente ambigua asumida por los *narodniki* respecto del antisemitismo. En su opinión, los pogromos no expresaban solamente la revuelta de los campesinos rusos contra los comerciantes judíos, sino que, además, golpeaban a todos los judíos, sin discriminación, en tanto que pueblo. Decidió incluso escribir un panfleto sobre este tema, que debía ser publicado en Zurich por el círculo socialista de los emigrados rusos pero que, desgraciadamente, no pudo acabar. Su conciencia judía fue despertada por el caso Dreyfus que, como le escribió

41 Véase Jonathan Frankel, *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism and the Russian Jews (1862-1917)*, Nueva York, Cambridge University Press, 1984, p. 258.

a Plejanov, lo absorbía por completo ("cabeza, corazón y todo mi ser").[42] Estaba indignado por la indiferencia con la que el movimiento obrero francés observaba el proceso. Propuso también a la "colonia" rusa de Zurich y Ginebra escribir una carta a Émile Zola para testimoniarle su apoyo. Luego de la Revolución de Octubre, Axel'rod abandonó definitivamente la hipótesis de la asimilación y se pronunció favorablemente sobre el sionismo. En Axel'rod, quien toda su vida fue un dirigente de la corriente menchevique de la socialdemocracia rusa, se pueden encontrar las huellas de una identidad judeo-rusa, producto de la coexistencia de culturas y de experiencias diferentes.

Juli Ossipovich Tsederbaum (Martov) nació en 1873 en Constantinopla, donde su padre dirigía una compañía de navegación rusa. Era un "nieto de la *Haskalah*" como lo ha definido su biógrafo Israel Getzler.[43] Cuando tenía cuatro años, su familia se mudo a Odesa, donde en 1881 vivió la experiencia de un pogromo que lo marcó toda su vida. Poco después, la familia Tsederbaum se estableció en San Petersburgo, fuera de la zona de residencia. Gracias a las relaciones de su abuelo, pudo inscribirse en la universidad a pesar del *numerus clausus* que golpeaba a los judíos. En 1892 fue detenido por primera vez y se acercó al grupo Emancipación del Trabajo. Un año después se exilió en Vilna, en Lituania. En esta ciudad industrial, que en la época también era la capital cultural y espiritual de la *yiddishkeit*, Martov descubrió su judeidad, aprendió el yíddish y se comprometió completamente en la actividad de los círculos obreros. El 1° de mayo de 1895, dio una conferencia donde propuso la creación de un partido obrero judío independiente (contribuyó así al nacimiento del Bund, que surgió en Vilna dos años después).[44] De regreso a San Petersburgo volvió a una concepción rusa –o, mejor, panrusa– de la lucha de clases, que lo alejó de la especificidad judía percibida en Lituania. El Segundo Congreso del POSDR, realizado en Bruselas y en Londres en 1903, encontró en Martov a uno de los principales acusadores del Bund, del que no sólo criticó su federalismo organizativo sino también su particularismo nacional. Sin embargo, Martov nunca se convirtió en un asimilacionista sin reservas y, a menudo, su actitud revelaba un residuo de identidad judía. En 1913, por ejemplo, se comprometió a fondo en la campaña contra el proceso Beilis y, luego de regresar a Rusia gracias a una amnistía, prefirió residir clandestinamente en San Pe-

42 Citado por A. Ascher, "Pavel Axel'rod: A Conflict Between Jewish Loyalty and Revolutionary Dedication", en *The Russian Review*, vol. 24 (1965), n° 3, p. 260.

43 Véase Israel Getzler, *Martov. Biografia politica di un socialdemocratico russo*, Milán, Feltrinelli, 1978, p. 13.

44 Ídem, pp. 40-41.

tersburgo –ciudad donde los judíos podían residir en número ilimitado–, más que aceptar una conversión formal al luteranismo.

En 1929, Trotsky escribió en su autobiografía que nunca había sido influido por sus orígenes judíos. En efecto, la trayectoria cultural y política del fundador del Ejército Rojo fue completamente ajena a la *Yiddishland*. Nacido en 1879 en Ianovka, en el campo ucraniano, en el seno de una familia de agricultores judíos, estudió en Odesa en un instituto técnico alemán luterano. Se acercó al populismo de Nikolayev, donde participó en la fundación de los primeros círculos socialistas, sin jamás entrar en contacto con el movimiento obrero judío ni con la literatura marxista yiddish. En 1903 fue, con Martov, el principal crítico del Bund durante el congreso del POSDR. Pretendía representar al proletariado judío con el mismo título que al Bund, y suscitó el comentario sarcástico de Mark Liber, quien lo definió como el portavoz de un proletariado judío "en el que nunca ha trabajado".[45] Luego, Trotsky participó en la organización de grupos de autodefensa contra los pogromos, de los que nos ha dado una impresionante descripción en las páginas de 1905, y se comprometió activamente en la lucha contra el antisemitismo (durante su exilio vienés intervino a propósito del proceso Beilis y de la condición de los judíos en Rumania).[46] Se trataba, sin embargo, de una actitud asumida por un revolucionario ruso, es decir, ajeno a la comunidad judía. Durante la guerra civil, después de Octubre, la contrarrevolución se sirvió constantemente del antisemitismo para combatir al jefe judío del Ejército Rojo, así como Stalin, a partir de finales de los años veinte, en su lucha contra la Oposición de Izquierda en el seno del partido bolchevique. Todo esto no alcanzó a mermar la vocación cosmopolita de Trotsky, verdadero "judío no judío". Odesa, San Petersburgo, Moscú, Londres, París, Viena, Nueva York, México: estas ciudades fueron el escenario de su vida. "El hecho de haber vivido en varios países y de haber conocido su lengua, su política y su cultura –escribió en su autobiografía– me ayudó a absorber el internacionalismo hasta la médula de los huesos".[47] A mediados de los años treinta, el revolucionario ruso abandonó, bajo el impacto del nazismo en Alemania, su asimilacionismo de principio para adoptar la perspectiva de una autonomía territorial de los judíos de lengua yiddish.[48] Se trata de una toma

45 Véase Henri J. Tobias, *The Jewish Bund in Russia from its Origins to 1905*, Stanford, Stanford University Press, 1972, p. 211.

46 Véase el capítulo V de este libro.

47 Véase Lev Trotsky, *La mia vita*, Mondadori, Milán, 1976, p. 326.

48 Véase Joseph Nedava, *Trotsky and the Jews*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1971, pp. 218-219. Abordamos este tema en nuestro estudio "Trockij e la questione ebraica", en *Dimensione*, VII (1982), n° 25, pp. 39-52.

de posición importante, que revela un esfuerzo de reflexión crítica sobre la visión marxista tradicional de la cuestión judía en Europa oriental.

Trotsky y Martov se formaron en el movimiento obrero ruso y conservaron ese punto de referencia durante todo el período de su exilio antes de la Revolución de Octubre. Otra categoría de la *intelligentsia* marxista judía de Europa oriental estaba representada, en cambio, por los "cosmopolitas sin raíces". Se trata, es verdad, de una definición forjada por el stalinismo, pero que, con todo, nos parece válida una vez liberada de toda connotación negativa. Una condición de completo desenraizamiento caracterizó, en efecto, a un número no despreciable de intelectuales judíos, asimilados o semiasimilados, que huyeron de la *yiddishkeit* para encontrarse sin identidad, extranjeros en todas partes. Se podría adaptar a estos revolucionarios la metáfora literaria de Peter Schlemil, el personaje de Chamisso errante en el mundo a la búsqueda de su propia sombra perdida, o incluso la del payaso de Roth, "el hombre desdoblado salido de su propio centro de gravedad y, así, caído fuera de sí mismo".[49]

Karl Radek representa la figura más auténtica del "cosmopolitismo sin raíces". En sentido estricto, no puede ser considerado ni como polaco, ni como ruso, ni como alemán, pero, seguramente, era judío. El historiador Warner Lerner lo ha definido como *vaterlandslos* (sin patria).[50] Su verdadero apellido era Sobelsohn y nació en 1885 en Lemberg (Lvov), la capital de la Galitzia habsburguesa. Fue educado como un judío "emancipado", lo que en el imperio austríaco significaba la adopción del alemán. En Galitzia, donde las divisiones sociales y étnicas parecían coincidir –hacendados polacos, campesinos ucranianos, comerciantes judíos y burgueses alemanes–, asimilación significaba normalmente "germanización". Aprendió el alemán gracias a la insistencia de su madre, pero esta obligación lo llevó rápidamente, por reacción, a descubrir la cultura polaca. A los trece años leía con pasión a Adam Mickiewicz. Escribió en una nota autobiográfica: "En la escuela, muy pronto caí bajo la influencia de la literatura y de la historia polacas. Estaba fascinado por el nacionalismo polaco, a pesar de sus aspectos católicos. Y lo hice mío".[51] Radek, el seudónimo de toda su vida política, fue tomado de una novela polaca. El itinerario político de Radek fue el

49 Véase Claudio Magris, *Lontano da dove. Joseph Roth e la tradizione ebraica orientale*, Turín, Einaudi, 1979, p. 71.

50 Warner Lerner, *Karl Radek. The Last Internationalist*, Stanford, Stanford University Press, 1970, pp. VII y 174.

51 "Karl Bernardovitch Radek (autobiographie)", en Georges Haupt y Jean-Jacques Marie, *Les bolcheviks par eux-mêmes*, París, Maspero, 1969, p. 321.

de un *outsider*. Del nacionalismo polaco pasó a la socialdemocracia del reino de Polonia y Lituania (SDKPIL), dirigida por Rosa Luxemburgo, cuyo internacionalismo intransigente se oponía a la reivindicación de la independencia de Polonia. En 1911 adhirió a la socialdemocracia alemana, donde se convirtió en uno de los animadores de la "izquierda de Brème" (uno de los componentes del futuro Partido Comunista). Durante la guerra, en Suiza, participó en el movimiento de Zimmerwald y mantuvo una larga polémica con Lenin respecto de la cuestión nacional (rechazaba la consigna de la autodeterminación nacional, fundada, en su opinión, en una "incomprensión total del carácter de una comunidad socialista", que concebía evidentemente como un universo a-nacional).[52] La Revolución de Octubre llevó a Radek a Rusia: se convirtió en bolchevique y se estableció en Moscú, donde ejerció las funciones de secretario de la Internacional Comunista. Antes de ser engullido por el stalinismo, la vida de Radek se identificó completamente con el movimiento obrero de Polonia, Alemania y Rusia. Judío asimilado y *vaterlandslos*, parecía sublimar su identidad perdida o su falta de identidad en un militantismo al servicio de la revolución mundial.

Unos años después de su muerte, en 1924, Parvus se convirtió en uno de los blancos privilegiados de la propaganda nazi: en tanto que judío, especulador y marxista, se prestaba mejor que ningún otro a encarnar la imagen demoníaca del *Jude* cultivada por Alfred Rosenberg. Alexander Israel Helphand nació en Berezin, en la provincia de Minsk, en 1867. Vivió con su familia en Odesa hasta la edad de veinte años, luego partió a Suiza para estudiar y, finalmente, se estableció en Alemania, donde se afirmó como un brillante publicista de la socialdemocracia. Al tiempo que conservaba sus lazos con los marxistas rusos –colaboraba con *Iskra*–, no se consideraba un emigrado. Peligroso para el zarismo, huésped desagradable para las autoridades prusianas, marxista radical a menudo molesto para la burocracia socialdemócrata, Parvus se desplazó incansablemente de una ciudad a otra de Alemania hasta la Primera Guerra Mundial. En una serie de artículos publicados en 1900 en *Die Neue Zeit*, elaboró un análisis del imperialismo como sistema dominado por la crisis histórica de los Estados nacionales, que a partir de ese momento entraron en conflicto con el desarrollo supranacional de las fuerzas productivas.[53] De esta visión del capitalismo como totalidad a escala mundial derivaba, en el pensamiento de Parvus, la idea de la supera-

52 Véase Warner Lerner, *Karl Radek*... citada, pp. 45-47.

53 Véase Z. A. B. Zeman y W. B. Scharlau, *The Merchant of Revolution. The Life of Alexander Israel Helphand (Parvus) (1867-1924)*, Oxford, Oxford University Press, 1965, pp. 65-66.

ción de las realidades nacionales. La controversia entre Parvus y Nachman Syrkin, que tuvo lugar en 1890 durante una conferencia de la sociedad ruso-judía de Berlín, nos parece reveladora de las diversas orientaciones que atravesaban a la *intelligentsia* judía de Europa central: "Alexander Helphand: 'Hoy en día, el nacionalismo ya no tiene sentido. Incluso la confección de mi vestido muestra la superación de las divisiones nacionales en el mundo: la lana es sacada de las ovejas de Angora, hilada en Inglaterra y tejida en Lodz, los botones vienen de Alemania, el hilo es austríaco...' Nachman Syrkin: 'Y el desgarrón en la manga viene del pogromo de Kiev'".[54]

Rosa Luxemburgo representa un caso particular de intelectual revolucionario en quien toda huella de identidad judía parece borrada. Su internacionalismo intransigente, que rechazaba el derecho a la autodeterminación de las naciones, parece la sanción teórica de una visión del mundo en la que la idea de nacionalidad ya no encuentra lugar alguno. En realidad, Rosa Luxemburgo, judía polaca integrada a la socialdemocracia alemana, se preocupaba por la suerte de la cultura y la nacionalidad polacas, a las que pertenecía a pesar de su violenta hostilidad hacia el nacionalismo polaco. Incluso podría ser definida como una "nieta de la *Haskalah*". Nació en 1871 en Zamosc, ciudad que se encontraba en el corazón de la zona de residencia, cuya tercera parte de la población era judía. Su familia, perteneciente a la clase media, era una familia asimilada luego de dos generaciones y su padre mostraba cierta inclinación por el nacionalismo polaco. Pertenecía, pues, a una elite restringida, salida de la masa judía yíddish. Rosa frecuentó una escuela secundaria rusa, pero se formó en un medio polaco. Paul Frölich, su biógrafo y compañero de lucha, escribe que "la casa de los Luxemburgo estaba llena de cultura polaca y alemana".[55] Rosa no conocía el yíddish. Como dirigente del movimiento obrero polaco, siempre se opuso al Bund. Las raras referencias a la cuestión judía que se encuentran en sus escritos denotan una actitud asimilacionista nunca puesta en duda. En una carta a su amiga Mathilde Wurm, escrita en la prisión de Wronke en febrero de 1917, se reivindica abiertamente, de esta manera, como ajena al mundo del

54 Citado por Nora Levin, *While Messiah Tarried. Jewish Socialist Movements (1871-1917)*, Nueva York, Schochken Books, 1977, p. 380.

55 Paul Frölich, *Rosa Luxemburgo*, Florencia, La Nuova Italia, 1969, p. 5. Sobre los orígenes judíos de Rosa Luxemburgo, véase también Peter Nettl, *Rosa Luxemburg*, Londres, Oxford University Press, 1966, vol. 1, pp. 52-53. Sin embargo, este juicio ha sido puesto en entredicho de manera bastante convincente por Elzbieta Ettinger (*Rosa Luxemburgo. Une vie*, París, Belfond, 1990), que muestra la ligazón con la tradición judía de la que daba prueba la familia Luxemburgo.

Ostjudentum: "¿Dónde quieres acabar con los sufrimientos particulares de los judíos? Para mí, las desgraciadas víctimas de las plantaciones de heveas en la región de Putumayo y los negros de África de los que los europeos se responsabilizan unos a otros como se juega con una pelota, me tocan por igual". Concluía que no había en su corazón "rincón especial" alguno para el gueto: "Me siento en mi casa en el vasto mundo, en cualquier parte donde haya nubes, aves y lagrimas".[56] Y, con todo, nos parece que esta declaración de amor hacia el conjunto de la humanidad oprimida tenía un componente típicamente judío, a saber, un universalismo que no puede ser interiorizado a fondo más que por aquel o aquella que hace de su vida el punto de encuentro de culturas y naciones diferentes.

Otra figura de "cosmopolitismo sin raíces" –aunque, a diferencia de Radek, Parvus o Rosa Luxemburgo, no estaba desprovista de una conciencia judía– fue Charles Rappoport. Nacido en 1865 en Dakszy, en Lituania, frecuentó la *cheder* y la *yeshiva* (la escuela primaria judía tradicional y la escuela superior de estudios rabínicos). Sus padres hubieran querido hacer de él un rabino, pero la *Haskalah* produjo en él una profunda "revolución interior", ligada al descubrimiento de las culturas rusa y alemana. En Vilna formó parte del círculo revolucionario judío creado por Leo Jogiches, y en 1887, buscado por la policía zarista, decidió emigrar a Francia. Llegó enseguida a Suiza, donde acabó sus estudios universitarios y fundó con Chaim Jitlovsky la Unión de los Socialistas Revolucionarios Rusos, diferente del grupo marxista ortodoxo de Plejanov y Axel'rod. Su adhesión al marxismo se dio en París en 1903, luego de su integración al movimiento obrero francés y su participación en la campaña *dreyfusarda*. En 1920 estuvo entre los fundadores del Partido Comunista Francés. A diferencia de los otros exiliados rusos, que "vivían en su mundo y no tenían contactos con la vida política del medio circundante", Rappoport se integró profundamente al movimiento obrero francés, considerándose como "internacionalista" y "cosmopolita". Pero, en el fondo, siguió siendo judío. En sus memorias, en yíddish, caracterizó en estos términos su judeidad: "Primero trabajé en la *intelligentsia* rusa; luego, en el proletariado francés, incluidos los trabajadores judíos de París. Hablé diez lenguas, pero todas con acento yíddish".[57]

56 Rosa Luxemburgo, *J'étais, je suis, je serai. Correspondance 1914-1919*, París, Maspero, 1977, p. 180.

57 Charles Rappoport, "The Life of a Revolutionary Emigré (Reminescences)", en *YIVO Annual of Jewish Social Studies*, VI (1951), p. 236.

Hay que señalar la indiferencia general de los marxistas judíos de Europa oriental respecto de la religión, que impregnaba profundamente toda la vida del *Ostjudentum*. La mayor parte de los dirigentes del Bund –por ejemplo, Kossovsky, Abramovich, Kremer, Mill, Gojansky– provenían de las escuelas superiores judías, las *yeshivoth*, donde aprendían el hebreo y recibían una formación religiosa. El encuentro con el socialismo y la continuación de sus estudios (a menudo inacabados) en las universidades rusas u occidentales significaron para ellos una ruptura con la religión y la cultura tradicional y la adhesión a una visión del mundo marxista, atea, *aufklärerisch*. Permanecía, sin embargo, un lazo fundamental con la comunidad de origen, el yíddish, que permitió a esta capa intelectual comunicarse con el proletariado judío. A diferencia de los anarquistas, partidarios de un ateísmo iconoclasta, que organizaban banquetes en la fiesta de *Yom Kippur*, el Bund reconocía en la religión uno de los componentes de la identidad nacional judía, sus encuentros no estaban desprovistos de referencias mesiánicas a la lucha por la "redención de la humanidad" y su milicia defendía contra los pogromos a toda la comunidad, incluidas las sinagogas.[58] En gran medida se trataba, sin embargo, de una actitud instrumental, producto de una adaptación de las concepciones marxistas ortodoxas a las condiciones sociales y culturales del proletariado judío, cuya mentalidad todavía permanecía fuertemente modelada por la religión. Los revolucionarios de Europa oriental eran todos rigurosamente ateos. El joven Isaac Deutscher fue obligado a dar una prueba de su ateísmo al comerse un sándwich de jamón sobre la tumba de un rabino, en vísperas de *Yom Kippur*, el día del Gran Perdón.[59] Vladimir Medem leyó la Biblia a la edad de veinte años, llevado por un interés "estético" pero no religioso, como lo precisó en sus memorias.[60]

La única excepción significativa fue, hasta donde sabemos, Nachman Syrkin (1868-1924), una figura ecléctica de sionista a medio camino entre el marxismo y el populismo, compañero de ruta de varias organizaciones sionistas revolucionarias, partidario de la Unión Soviética y de la Tercera Internacional (sin por ello abandonar el sionismo) a comienzos de los años veinte, escritor y pro-

58 Nathan Weinstock ha precisado que, a pesar de su ateísmo, los militantes bundistas siempre se abstuvieron de "conducir una campana contra la religión judía" (véase N. Weinstock, *Le pain de misère. Histoire du mouvement ouvrier juif en Europe*, París, La Découverte, 1984, vol. 1, p. 140).

59 Véase la introducción de Tamara Deutscher a Isaac Deutscher, *Essais sur le problème juif*... citada, pp. 31-32.

60 "El interés que tenía por el hebreo tenía un carácter estético pero no nacional; deseaba leer la Biblia en el original. Sin embargo, la Biblia no era para mí un libro judío particular" (V. Medem, *Memoirs*... citada, p. 31).

pagandista brillante de lengua yíddish pero adepto del hebreo como única "lengua nacional" del "pueblo de Israel". Como lo señaló Jonathan Frankel, Syrkin veía en el sionismo una "versión nueva del antiguo mesianismo judío".[61] En 1902 calificó las obras clásicas del judaísmo de "memorial literario para la guerra de clases entre poseedores y desheredados" y, en 1918, en Nueva York, agregó que "el pueblo judío es socialista no por necesidad, sino porque la revolución fue declarada en el monte Sinaí".[62] Sin embargo, Nachman Syrkin parece la excepción que confirma la regla. Nacido en el seno de una rica familia de Mogilev, conjugó una educación religiosa ortodoxa con estudios en las universidades alemanas (donde se vio influido sobre todo por Dilthey y Simmel), sin jamás establecer un lazo profundo con el movimiento obrero de la *Yiddishland*.

Algunas hipótesis

Un análisis comparativo de la *intelligentsia* marxista judía en Europa central y oriental revela, a la vez, características comunes y diferencias destacables, que se pueden remitir a los diferentes contextos sociales, culturales y políticos esbozados con anterioridad. A la homogeneidad de los marxistas de Europa central –asimilados y asimilacionistas, de extracción burguesa, *Aufklärer*, en la mayoría de los casos indiferentes no sólo a la religión sino también a la herencia cultural judía–, se oponían la heterogeneidad y las diferenciaciones de los marxistas *ostjüdisch*: asimilados y de lengua yíddish; asimilacionistas partidarios de la autonomía nacional judía e incluso sionistas; salidos de familias ricas pero en la mayoría de los casos de extracción pequeñoburguesa; en fin, cosmopolitas, en razón de ser perseguidos por el zarismo o desplazados por la emigración judía. Si en Europa central la opción de partida era la asimilación que situaba objetivamente a la *intelligentsia* judía radicalizada en el seno de los movimientos obreros de los diferentes países de residencia, en el imperio zarista el problema era más complejo, a causa de la existencia de una nación y de un movimiento obrero judíos, en los cuales se formó un sector considerable de la *intelligentsia*.

Como se ha podido destacar a través de algunas referencias biográficas, todos los marxistas judíos de Europa oriental se vieron confrontados a la reali-

61 Jonathan Frankel, *Prophecy and Politics*... citada, p. 306.
62 Ibidem.

dad del antisemitismo y a los dilemas que derivaban de su origen. Fragmentos de identidad judía reaparecieron incluso entre los intelectuales insertados en el socialismo ruso luego de su huida de la *yiddishkeit*, cuyo horizonte era para ellos demasiado estrecho. Sin embargo, se mantuvieron siempre ajenos a la influencia de la religión judía. En Europa central, en cambio, luego de la Revolución de Octubre tuvo lugar el encuentro del marxismo con un núcleo de intelectuales judíos de formación romántica, impregnados de un espíritu revolucionario mesiánico (basta pensar en *Geist der Utopie* o en *Thomas Münzer* de Ernst Bloch, escritos respectivamente en 1918 y 1921). Pero el caso más interesante fue probablemente el de Walter Benjamin, cuyo pensamiento era, en el fondo, una fusión de judaísmo –concebido como categoría religiosa y no étnica, contrariamente a la mayor parte de los sionistas políticos– y de materialismo marxista. Esta recuperación de la teología judía (evocada en sus "Tesis sobre la filosofía de la historia" por alegoría al "enano jorobado" que acude al auxilio del marxismo en la mayor parte de los fracasos de la historia)[63] refleja el abandono, por Benjamin, del mundo de sus padres, un mundo representado por la rica burguesía judía de la capital alemana. El mesianismo anarquista y comunista de Walter Benjamin, tan profundamente marcado por una dimensión teológica judía, presuponía la asimilación y, en cierta medida, constituía una reacción a la crisis en la que había desembocado históricamente la simbiosis judeo-alemana. Se trataba, para retomar la definición dada por Michael Löwy, de un proceso de "anamnesia cultural o de anaculturación religiosa".[64] En Europa oriental, donde la cuestión judía se presentaba en su dimensión nacional, la *intelligentsia* judía daba prueba de una indiferencia absoluta hacia la fe hebraica. Se rebelaba contra la religión, que aparecía a sus ojos bajo la forma del oscurantismo rabínico más que en su dimensión ética y espiritual. El resultado era que, al interior de una comunidad todavía ligada a la tradición y al respeto a la *Torah*, los marxistas judíos eran todos ateos y *Aufklärer* (ninguno de ellos conoció la evolución ideológica de un Bulgakov ni se comprometió en la búsqueda de una síntesis del marxismo y la religión).[65] Se podría citar al respecto al sionista mar-

63 Véase "Thèses sur la philosophie de l'histoire" (1940), en Walter Benjamin, *Essais (1935-1940)*, París, Denoël Gonthier, 1983, p. 195.

64 Véase Michael Löwy, "Le messianisme romantique de Gustav Landauer", en *Archives de sciences sociales des religions*, 60 (1985), n° 1, p. 56.

65 Vèase al respecto Jutta Scherrer, "Intelligentsia, religion, révolution. Premières manifestations d'un socialisme chrétien en Russie (1905-1907)", en *Cahiers du monde russe et soviétique*, XVII (1976), n° 4, pp. 427-466 y XVIII (1977), n° 1-2, pp. 5-32.

xista Moise Zibelfarb, quien proponía sustituir "el principio de la separación de la Iglesia y el Estado por el de la separación de la religión y la nación". Explicaba que tal medida era necesaria para liberar a las masas judías de la "visión del mundo tradicional".[66]

Sin embargo, la radicalización política de los intelectuales judíos era alimentada por una condición común al centro y al este de Europa: el antisemitismo. Evidentemente, Viena y Berlín no conocieron los pogromos de Polonia y Ucrania pero, en toda Europa central y oriental, el intelectual judío vivía la discriminación y la marginación que favorecían su compromiso revolucionario. Al mismo tiempo, los numerosos judíos comprometidos en el movimiento obrero y socialista contribuían a alimentar la mitología judeófoba: al lado del estereotipo del judío usurero y banquero nacía la del judío comunista, anarquista y subversivo. A menudo estas dos figuras se sobreponían en el arsenal de la propaganda antisemita y contrarrevolucionaria.

La politización y el compromiso revolucionario constituyeron una característica común de la *intelligentsia* judía en Europa central y oriental. En Europa occidental, en cambio, los marxistas judíos eran mucho más raros. En Francia, a pesar de una tradición antisemita de cierta importancia (basta pensar en los fabulosos tirajes de las obras de Edouard Drumont) y del estallido del caso Dreyfus a finales del siglo XIX, la comunidad judía gozaba plenamente de todos sus derechos y se mantenía bien instalada en las instituciones. En el consistorio general de la comunidad se encontraban industriales y banqueros, pero también oficiales, ministros y académicos. Los intelectuales judíos franceses no eran parias. No resulta sorprendente constatar que, en la Francia de la Tercera República donde, según el historiador Michael Marrus, "lejos de ser revolucionarios, los judíos se consideraban como ciudadanos modelos, devotos de la causa del mantenimiento del orden existente",[67] no hubo una *intelligentsia* judía socialista comparable a la de Alemania, Austria, Polonia o Rusia.

66 Citado por Bernard Suchecky, "Sionistes-socialistes, Sejmistes et Poalej Tsion en Russie: les premières années (1900-1907)", tesis EHESS, París, 1986, pp. 393-394.

67 Véase Michael R. Marrus, *Les juifs de France à l'époque de l'affaire Dreyfus*, Bruselas, Complexe, 1985, p. 157. Sobre la actitud respecto del socialismo de los intelectuales judíos en Europa occidental y en el imperio austro-húngaro, véanse los interesantes señalamientos de Eric J. Hobsbawm, "La cultura europea e il marxismo", *Storia del marxismo. II. Il marxismo nell'età della Seconda internazionale*, Turín, Einaudi, 1979, pp. 77-79.

III. Los marxistas alemanes y austríacos

Entre los marxistas de Europa central, en el momento decisivo del siglo, el debate sobre la cuestión judía se articuló sobre todo alrededor de dos temas centrales: el antisemitismo y el sionismo. En el marco de esta reflexión se sitúan los trabajos teóricos de mayor envergadura de Otto Bauer y de Karl Kautsky, que intentaron interpretar la historia judía a la luz de una teoría marxista de la nación.

El análisis del proceso de formación de un movimiento obrero específicamente judío en Europa oriental se dio de manera totalmente esporádica y se limitó a algunos artículos de carácter informativo sobre las actividades del Bund –obra, en la mayoría de los casos, de militantes judíos rusos activos en la emigración– publicados en *Die Neue Zeit*. Los teóricos del sionismo socialista encontraron lugar, en cambio, en las páginas de *Sozialistische Monatshefte*, la revista animada por Joseph Bloch y la corriente revisionista de la socialdemocracia alemana. El clima cultural en el que se desarrolló este debate fue el de la difusión del marxismo que, bajo la dirección de Kautsky, se convirtió en la ideología oficial del movimiento obrero socialdemócrata. Ahora bien, la época de la divulgación del marxismo fue también, en gran medida, la de su "vulgarización".

Adaptado al evolucionismo y al darwinismo social, el marxismo fue interpretado como una "ciencia positiva" de la sociedad.[1] La idea de una dirección lineal,

1 Véanse Eric J. Hobsbawm, "La diffusione del marxismo (1890-1905)", en *Studi storici*, 1974, pp. 241-269, y Franco Andreucci, "La diffusione e la volgarizzazione del marxismo", en *Storia del marxismo. II. Il marxismo nell'età della Seconda Internazionale*, Turín, Einaudi, 1979, pp. 5-58.

necesaria y natural del desarrollo histórico –el socialismo– tuvo inevitablemente una profunda influencia sobre la actitud marxista respecto de la cuestión judía. La desaparición del antisemitismo y la asimilación judía eran percibidas como dos fenómenos ligados a la evolución natural de la sociedad.

El antisemitismo

A finales del siglo XIX ni Alemania ni Austria conocían la violencia de los pogromos rusos ni las movilizaciones callejeras (donde la muchedumbre gritaba "¡Muerte a los judíos!") que marcaron el estallido del caso Dreyfus en Francia (en 1898). Sin embargo, el antisemitismo moderno nació en Europa central en el momento decisivo del siglo. Se trató, por primera vez, de un verdadero movimiento de masas que obtuvo una representación política estable en Austria (sobre todo en Viena, bajo el gobierno municipal cristiano social de Karl Lueger) y un efímero éxito electoral en Alemania en 1893. Este nuevo fenómeno social e ideológico –el término antisemitismo fue forjado por un periodista de Hamburgo, Wilhelm Marr, autor del célebre panfleto *Der Sieg des Judentums Über das Germanentum* (1873)– fue una reacción a la emancipación judía y al proceso de industrialización intensivo conocido por Alemania y Austria. Su base social era esencialmente pequeñoburguesa: el ascenso social muy rápido de los judíos había coincidido con la declinación de las viejas clases dominantes (los *Junkers*) y de la pequeña burguesía tradicional (artesanos, comerciantes, campesinos, etc.). En el imaginario de la población, los judíos representaban al capitalismo y al liberalismo. Eran percibidos como el símbolo de la modernidad industrial (la *Manchestertum*), que a sus ojos encarnaba el desfondamiento de una época y de un sistema de valores. El detonador de la agitación antisemita fue el desarrollo de los escándalos financieros que estallaron en Alemania luego del *crash* de la Bolsa de Viena de 1873, en los cuales se vieron implicados algunos banqueros judíos.[2]

En el plano ideológico, el antisemitismo marcó el paso de la judeofobia tradicional de coloración religiosa a una nueva, racista, de odio contra los judíos.

2 Sobre el antisemitismo en Europa central, véanse: P. J. Pulzer, *The Rise of Political Antisemitism in Germany and Austria*, Nueva York, John Wiley & Sons, 1964; Paul W. Massing, *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*, Fráncfort del Meno, Syndikat/EVA, 1985; P. Sorlin, *L'antisémitisme allemand*, París, Flammarion, 1969.

La literatura antisemita de Wilhelm Marr, Heinrich von Treitschke o Eugen Düring, en Alemania, así como el pangermanismo de Georg von Schönerer, en Austria, presentaban, en diversos grados, la característica común de considerar al judío como inasimilable, ajeno al *Volk* germánico. Aunque virulento, el antisemitismo del pastor Adolf Stöcker y del profesor de teología católica de la Universidad de Praga, August Rohling, se mantuvo en el cuadro de la judeofobia cristiana, que incluso dio a los judíos una oportunidad de "purificación" a través del bautismo. Pero muy rápidamente el antisemitismo se deslizó hacia el racismo. Para Treitschke, los judíos eran "orientales", inasimilables y peligrosos para la cultura alemana. Para el agitador pangermanista vienés Georg von Schönerer, el bautismo era totalmente inútil, ya que "la porquería está en la raza" (*in der Rasse liegt die Schweinerei*). Las ideas de Düring estaban bien resumidas en el título de su libro de 1880: *La cuestión judía como problema de carácter racial y el daño que provoca a la existencia, a la moral y a la cultura de los pueblos.*[3]

El nacimiento del antisemitismo moderno estaba íntimamente ligado al desarrollo del racismo como ideología imperialista. En la mentalidad antisemita, el judío comenzaba a cargarse de los rasgos de un ser inferior, de un "subhombre". Era la época en que el darwinismo y la biología racial servían para justificar el pillaje de África y Asia y la sumisión de los pueblos extraeuropeos por las grandes potencias. Pero a diferencia de los pueblos colonizados cuya alteridad era reconocida, los judíos estaban emancipados. Si la emancipación le había dado la condición de ciudadano, si el color de su piel, su lengua y su cultura no permitían distinguirlo en el interior de la nación en que vivía, esto no podía más que contribuir a volver todavía más peligrosa la esencia negativa del judío. Aparecía como una amenaza interior. Esta visión del judaísmo como conspiración estuvo simbolizada, a finales del siglo XIX, por la difusión del tristemente célebre mito de los *Protocolos de los sabios de Sion*. Aquí está, en sus líneas generales, el contexto en el que hay que colocar el debate de los socialistas alemanes y austríacos sobre el antisemitismo.

Victor Adler fue uno de los primeros dirigentes socialdemócratas que abrieron el debate, en 1887, con un artículo titulado "Der Antisemitismus". Consideraba la emancipación judía como una consecuencia de la victoria de la burguesía sobre el feudalismo: el sistema capitalista, dominado por la "libre competencia" de las fuerzas económicas, no podía continuar encerrando en un

3 Sobre las transformaciones ideológicas del antisemitismo, véase George L. Mosse, *Toward the Final Solution. A History of European Racism*, Nueva York, 1978.

gueto a un pueblo especializado en el comercio ("por herencia y por tradición") luego de varios siglos. Sin embrago, no consideraba a los judíos como presentes en el origen de la sociedad burguesa, porque, en su opinión, era el capitalismo el que había "creado a los judíos".[4] También había proletarios judíos, pero la burguesía israelita era, en proporción, más numerosa que su homóloga austríaca, lo que le permitía a la pequeña burguesía identificar al judío con el rico, el parásito, el usurero. El artesano y el tendero no alcanzaban a comprender las leyes de la economía mundial y se ensañaban con su competidor judío. De este análisis, Victor Adler no deducía, con todo, la necesidad de defender al proletariado judío, "el más pobre, material y espiritualmente hablando". El hecho de que el antisemitismo golpeara a los judíos en tanto que grupo apenas si le interesaba: si era la canalla pequeñoburguesa la que se movilizaba, el antisemitismo seguía siendo en el fondo el asunto "privado" de la clase dominante. El conflicto entre judíos y antisemitas era un problema interno de la burguesía; los socialistas debían evitar rigurosamente comprometerse en él. Su tarea, precisaba Adler, no consistía en "sacar las castañas del fuego" por unos u otros, sino más bien en luchar por el socialismo que, al eliminar la propiedad privada y el poder del dinero, "conducirá finalmente a Ahasverus, el judío eterno, a su tumba".[5]

Esta posición fue reafirmada dos años más tarde en términos muy claros: "Los obreros austríacos no desean ni la explotación 'judía' ni la 'cristiana' y nadie podrá jamás movilizarlos ni a favor ni en contra de los judíos".[6] Asumir la defensa de los judíos contra la reacción antisemita significaba colocarse del lado de una fracción burguesa contra otra, lo que resultaba repugnante a la conciencia de clase del jefe de los socialistas del imperio. En 1891, en el Congreso de Bruselas de la Segunda Internacional, alcanzó a imponer, a pesar de las protestas de los socialistas judíos norteamericanos, una moción que condenaba sin distinción al antisemitismo y al "filosemitismo".[7] Las ambigüedades –para no decir la indiferencia culpable– de Victor Adler no eran, en última instancia, más que la expre-

4 "Der Antisemitismus", *Gleichheit* (7 de mayo de 1887), en Victor Adler, *Aufsätze, Reden und Briefe*, Viena, Verlag der Wiener Volkbuchhandlung, 1929, vol. 8, pp. 346-347.

5 Ídem, p. 348.

6 "Unser Parteitag und die Presse", *Gleichheit* (12 de enero de 1889), en V. Adler, obra citada, vol. 6, p. 73.

7 "Zum Brüsseler Kongress", *Arbeiterzeitung* (28 de agosto de 1891), en V. Adler, obra citada, vol. 7, pp. 65-66. Sobre la actitud de Victor Adler respecto del antisemitismo, véanse A. Barkai, "The Austrian Social Democrats and the Jews", en *The Wiener Library Bulletin*, XXIV (1970), n° 1, pp. 33-40; Edmund Silberner, *Sozialisten zur Judenfrage*, Berlín, Colloquium Verlag, 1963, pp. 234-237.

sión de una adaptación ideológica al antisemitismo, en la que se podía ver, con toda razón, una huella del fenómeno del *jüdische Selbsthaß* mencionado en el capítulo anterior. Sería erróneo, sin embargo, interpretar esta actitud simple o exclusivamente como el reflejo de los problemas psíquicos y de identidad de un antiguo pangermanista convertido al socialismo, porque la misma también era defendida por marxistas no judíos. Esta orientación fue cuestionada durante el congreso de 1897 del Partido Socialista del imperio austríaco (sobre todo por Jacob Brod),[8] pero era más bien la excepción que la regla. El artículo de Victor Adler expresaba la posición más o menos oficial del partido.

El mismo punto de vista fue sostenido, en 1891, en un editorial de *Die Neue Zeit*, significativamente titulado "Anti und Philosemitisches". Como la mayor parte de los editoriales de la revista, era anónimo, pero generalmente los historiadores lo atribuyen a Franz Mehring (aunque no esté incluido en la *Obra Completa* del biógrafo de Marx). Según Mehring, el antisemitismo era la expresión de un movimiento social anticapitalista de naturaleza romántica y feudal, y, de esa manera, reaccionario. En cambio, el "filosemitismo", del que no daba ningún ejemplo concreto, no era más que una variable de la ideología capitalista, la imagen reflejada del antisemitismo. En otras palabras, los antisemitas tomaban a los judíos como blanco aparente, superficial, en su combate contra el capitalismo en nombre del pasado feudal; los "filosemitas", por el contrario, defendían el capitalismo disfrazados de salvadores de los judíos oprimidos. Esto no impedía a Mehring, en absoluto, dar a entender que el antisemitismo era menos peligroso, en el fondo, que el "filosemitismo", porque el primero se oponía a los judíos "más a través de las palabras que de los hechos", mientras que el segundo era una defensa, "a través de los hechos y no de las palabras" del capitalismo.[9] Su conclusión emparentaba casi palabra por palabra con la de Victor Adler: "Para el obrero consciente, la oposición entre antisemitismo y filosemitismo nunca tuvo sentido".[10] El análisis de Mehring no carecía de algunas referencias eruditas a la teoría del joven Marx que identificaba a los judíos con el dinero y el comercio, pero hay que recordar también que, apenas un año antes, el viejo Engels había escrito su carta a la *Arbeiterzeitung*, ampliamente retomada por la prensa socialdemócrata, donde el antisemitismo era vigorosamente condenado. Evi-

8 Véase Robert S. Wistrich, *Socialism and the Jews. The Dilemmas of Assimilation in Germany and Austria-Hungary*, East Brunswick y Londres, Associated University Press, 1982, pp. 263-264.

9 (Franz Mehring), "Anti- und Philosemitisches", en *Die Neue Zeit*, IX (1891), vol. 2, p. 587.

10 Ídem, p. 588. Véase también al respecto R. S. Wistrich, "Anti-Capitalism or Anti-Semitism? The Case of Franz Mehring", en *Leo Baeck Institute Year Book*, XXII (1977), pp. 35-54.

dentemente, Mehring se cuidaba en distinguirse del amigo de Marx y del jefe espiritual de la Segunda Internacional.

La posición de Eduard Bernstein, que en ese caso reflejaba mejor la ortodoxia socialdemócrata de la época, nos parece más matizada y más penetrante. Judío berlinés asimilado, no estaba alcanzado, a diferencia de Victor Adler, por ninguna forma de "antisemitismo judío" y admitía cierta simpatía por los judíos, al tiempo que precisaba que no se trataba ni de adulación al "judaísmo del dinero" (*Geldjudentum*), ni de adhesión a una forma de "chovinismo judío".[11] En su opinión, la crítica de los aspectos negativos del judaísmo no tenía nada que ver con la propaganda antisemita. Como se puede señalar, el estilo era diferente, pero el análisis de Bernstein presentaba incluso algunos elementos de originalidad. Engels había percibido en las capas pequeñoburguesas golpeadas por el desarrollo del capitalismo –el pequeño comercio, los bienes raíces, la pequeña propiedad campesina– la base social del antisemitismo. Bernstein retomó este análisis, que integró al señalar la importancia del papel jugado en el movimiento antisemita por los "miembros de las profesiones liberales": los intelectuales, los periodistas, los profesores, los empleados, los representantes de las categorías confrontadas a la competencia de una capa intelectual (de dimensiones no despreciables) salida de la emancipación. Según Bernstein, el antisemitismo no era solamente el "socialismo de los imbéciles", según la fórmula socialista tradicional, sino también "el salvavidas del privilegio amenazado".[12] El principal portavoz de esta forma específica de antisemitismo era el mandarinato universitario alemán; el blanco de su propaganda reaccionaria no era ni el "usurero" ni el *Geldmensch*, sino el intelectual judío de tipo moderno.

Este punto de vista encontró escaso eco en el debate de la socialdemocracia. En cambio, se convertirá, casi cuarenta años más tarde, en el punto de partida de la reflexión histórica de Arthur Rosenberg sobre la "sociología de la reacción universitaria alemana". Rosenberg analiza a Treitschke en tanto que representante típico del antisemitismo universitario alemán de los años ochenta del siglo XIX. Defensor encarnizado de los valores del cristianismo germánico contra el espíritu burgués, considerado como una característica inherente al "alma" judía, Treitschke expresa la reacción romántica, conservadora, aristocrática en el desarrollo de la Alemania capitalista industrial. Según Rosen-

11 Eduard Bernstein, "Das Schlagwort und der Antisemitismus", en *Die Neue Zeit*, XI (1893), vol. 2, p. 233.
12 Ídem, p. 234.

berg, esta forma de antisemitismo, extendida en los medios universitarios alemanes en el momento decisivo del siglo, tenía una connotación puramente ideológica. "En la época de Treitschke –escribió– y más tarde hasta la Primera Guerra Mundial, los círculos universitarios alemanes casi no estaban tocados, en el plano económico, por la competencia judía. Bajo el régimen imperial, entre los funcionarios del Estado de alto nivel, entre los jueces y los profesores, el número de judíos o incluso sólo gente de ascendencia judía, era ínfimo".[13] La verdadera aristocracia alemana, representada por los *Junkers*, no era antisemita sino, por el contrario, se mostraba más bien dispuesta a colaborar con los judíos. Según Rosenberg, el antisemitismo de Treitschke era típico de una capa social de advenedizos que cultivaban un ideal de vida aristocrática. Los verdaderos aristócratas, por el contrario, no tenían necesidad de portar el "corsé ideológico" (*ideologische Korsettstange*).[14]

Rosenberg se contentó con presentar la naturaleza social del antisemitismo universitario alemán sin desarrollar ningún análisis de su contenido ideológico. Era justamente el aspecto del problema desatendido por los socialistas a finales del siglo XIX, quienes no intervinieron en la polémica entre Treitschke y los intelectuales liberales (Theodor Mommsen). Rosenberg percibió el carácter cristiano tradicional de las declaraciones antisemitas del universitario prusiano, pero no sus nuevas especificidades. No era abiertamente racista, no proponía la expulsión de los judíos de Alemania ni el retiro de los derechos cívicos recientemente concedidos; sin embrago, su antisemitismo no se reducía a la simple judeofobia cristiana. Veía a los judíos como extraños a la nación alemana (obviamente de cepa cristiana) y susceptibles de obstaculizar la evolución. Para Treitschke, los judíos eran, en el fondo, inasimilables.[15] Esta actitud representa, de cierta manera, una fase de transición hacia el antisemitismo de tipo racista. Rosenberg compartía con los socialistas de finales del siglo XIX una incomprensión de la modernidad y de la novedad del fenómeno antisemita.

Bernstein y Rosenberg veían en la clase media de las profesiones liberales, de las corporaciones universitarias y de la burocracia de Estado uno de los componentes del antisemitismo de este fin de siglo. Sin embargo, sus interpretacio-

13 Arthur Rosenberg, "Treitschke und die Juden", en *Die Gesellschaft*, VII (1930), n° 7, p. 81.
14 Ídem, p. 82.
15 Sobre Treitschke, véase Wanda Kampmann, *Deutsche und Juden*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1981, pp. 265-279. La polémica que enfrentó a Treitschke y Theodor Mommsen fue reconstruida, a través de una amplia recopilación de textos, por Walter Bölich (ed.), *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Fráncfort del Meno, Sammlung Insel, 1965.

nes divergían en un punto importante: para Bernstein, se trataba ante todo de una reacción producida por la competencia judía, y de esa manera se encontraba alimentada por intereses materiales precisos, mientras que para Rosenberg no se trataba más que de un movimiento ideológico. Creemos que estas dos interpretaciones no son contradictorias sino que pueden ser integradas. El antisemitismo de Treitschke remataba una tradición filosófica alemana que databa, cuando menos, de dos siglos antes y, al mismo tiempo, expresaba los temores de la corporación universitaria prusiana. La *intelligentsia* judía no era rival y no amenazaba los privilegios de los mandarines universitarios, en la medida en que permanecía sistemáticamente discriminada y excluida. En el fondo, el antisemitismo tenía raíces a la vez sociales e ideológicas.

La toma de posición más importante contra el antisemitismo fue, sin duda, el informe presentado por August Bebel en el Congreso de Colonia de la socialdemocracia alemana, en 1893. Los antisemitas acababan de obtener un éxito electoral que aseguraba su presencia en el Reichstag, un acontecimiento que el movimiento obrero no podía ignorar. Pero, en su informe, Bebel iba mucho más allá de las contingencias y abordaba el problema en sus líneas generales. Intentaba establecer un criterio "científico" para comprender la historia judía: "Cuando una raza es perseguida y obligada a vivir en un estado de segregación durante varias generaciones seguidas, cuando es obligada por el medio circundante a replegarse sobre sí misma, entonces es más que natural, sobre la base de las hipótesis de Darwin sobre la herencia y las diferentes formas de adaptación, que sus características originales como raza se acentúen y se desarrollen con el tiempo. Las persecuciones han dejado una marca indeleble sobre los judíos, contribuyendo a forjar a ese pueblo que conocemos hoy".[16] Bebel comparó a los judíos con los gitanos (suscitando la hilaridad de los delegados al congreso) y dio pruebas de un respeto auténtico por estos dos pueblos perseguidos (persecuciones terribles, mucho peores, precisaba, que las leyes antisocialistas de Bismarck). La argumentación de Bebel abrevaba, de manera evidente, en el arsenal ideológico positivista y evolucionista. Los judíos eran definidos como una raza, incluso si esta caracterización no estaba cargada de una connotación negativa, y su conservación era explicada a la luz de un determinis-

16 August Bebel, *Sozialdemokratie und Antisemitismus*, Berlín, 1906, pp. 282-283. Sobre el antisemitismo de los estudiantes en Alemania, véase Norbert Kampe, "Akademisierung der Juden und Beginn eines studentischen Antisemitismus", en Wolfgang Dreßen (ed.), *Jüdisches Leben*, Berlín, Verlag Aesthetik und Kommunikation, 1985, pp. 10-23.

mo socioeconómico concebido como una ley natural, casi biológica, la ley de la herencia. Esta trayectoria de Bebel, que no era un teórico original sino solamente un propagandista de talento, refleja perfectamente la cultura dominante en el interior de la socialdemocracia alemana.[17]

El antisemitismo estaba particularmente extendido entre los pequeños campesinos, los tenderos y los funcionarios. El hundimiento bursátil de 1873-1874 había creado las condiciones objetivas para una recepción favorable de la propaganda antisemita en los sectores de la pequeña burguesía. Pero el antisemitismo alemán estaba también extendido entre los estudiantes que, a causa de la "sobreproducción intelectual", entraban en conflicto con la juventud judía, acusada de haber "invadido" las universidades prusianas. Bebel también consideraba al antisemitismo como un movimiento anticapitalista reaccionario, "consagrado a obstaculizar la evolución natural de la sociedad", que había que combatir en nombre del "progreso". Era un movimiento condenado por la historia, pero que, con todo, podía favorecer el ascenso de la socialdemocracia: esta es la sorprendente conclusión de Bebel. Una vez alcanzado cierto grado de desarrollo, el antisemitismo debía "necesariamente, y contra su propia voluntad, transformarse en un movimiento revolucionario, trabajando así por nuestros intereses, los intereses del partido socialdemócrata".[18] La historia avanza hacia el progreso y el ascenso de la socialdemocracia no puede ser detenido; en los límites de esta concepción, el antisemitismo no era más que una pequeña perturbación en la evolución natural de la sociedad hacia el socialismo.

El análisis de los *Sozialistische Monatshefte* apenas si era diferente. Para Wilhelm Ellenbogen, dirigente del Partido Socialista austríaco, se trataba del "movimiento de clase deformado de una capa social declinante, la pequeña burguesía", que oponía una resistencia "feudal-clerical" al desarrollo de la industria y del capitalismo.[19] Atribuía la difusión de las corrientes antisemitas en Austria a la urbanización que había desplazado hacia las ciudades a una masa campesina, católica e inculta, presa fácil de los prejuicios y de la demagogia. Pero Ellenbogen consideraba al antisemitismo como una "fase de transición necesaria [*eine notwendige Durchsgangsperiode*] en el desarrollo de las relaciones so-

17 Sobre la mentalidad dominante en la época en el seno de la socialdemocracia alemana, véase Hans Josef Steinberg, *Il socialismo tedesco da Bebel a Kautsky*, Roma, Editori Riuniti, 1979.

18 Wilhelm Ellenbogen, "Der Wiener Antisemitismus", en *Sozialistische Monatshefte*, 1899, n° 9, p. 291.

19 Idem, p. 419.

ciales".[20] Una vez más, en una óptica determinista evolucionista, se reducía el problema del antisemitismo a un fenómeno de atraso social, no sólo transitorio sino también necesario. La misma conclusión sacaba en *Die Neue Zeit*, en 1906, Philip Scheidemann: "El hecho de que los grandes partidos antisemitas puedan todavía sobrevivir –escribió– prueba hasta qué punto están todavía atrasadas las capas pequeñoburguesas y campesinas de Alemania". Con el progreso social y económico, los antisemitas se habían transformado en conservadores o en capitalistas consecuentes, es decir, en socialdemócratas.[21]

Karl Lueger, dirigente del Partido Social Cristiano de Austria y alcalde de Viena entre 1897 y 1910, parecía confirmar esta visión del antisemitismo como manifestación pequeñoburguesa anacrónica. Según Friedrich Austerlitz, esta figura resumía toda la "psicología pequeñoburguesa", consistente en transformar la política en ejercicio de demagogia. Encarnación auténtica del "pequeño pueblo" con todos sus prejuicios, Lueger "no había inventado el antisemitismo, sólo lo había provocado".[22] Las condiciones históricas que habían permitido el nacimiento de esta figura de demagogo –apoyado por ciertos sectores de la aristocracia pero muy popular entre las clases medias, a las que subyugaba a través de un anticapitalismo verbal que contemplaba, en la mayoría de los casos, a la banca y a las finanzas judías– eran el producto, según Austerlitz, de las particularidades del capitalismo austríaco. En ese país, las relaciones sociales capitalistas se habían desarrollado en el seno de un Estado absoluto, estableciendo así una simbiosis entre la burguesía industrial y la antigua aristocracia. Este enmarañamiento de formas de poder burguesas y feudales estaba en el origen de la declinación repentina del liberalismo y podía explicar la supervivencia del "provincialismo" austríaco, fuente central en la que abrevaba el antisemitismo de Lueger. Pero Austerlitz estaba convencido de que los judíos vieneses también eran parcialmente responsables de la difusión del antisemitismo. En su opinión, en la capital austro-húngara, el liberalismo había encubierto desde el principio un "saber judío particular". Los medios financieros, científicos, culturales y artísticos estaban dominados por las "camarillas judías". Explicaba que el monopolio judío de la prensa vienesa había sido uno de los factores principales del desencadenamiento del movimiento antisemita. Al hablar de "dominación judía"

20 Ídem, p. 425.

21 Philiph Scheidemann, "Wandlugen des Antisemitismus", en *Die Neue Zeit*, XXIV (1905-1906), vol. 2, p. 636.

22 Friedrich Austerlitz, "Karl Lueger", en *Die Neue Zeit*, XIX (1900-1901), vol. 2, p. 40.

(*Judenherrschaft*), Austerlitz, intelectual judío, director de la *Arbeiterzeitung*, buscaba no sólo señalar el gran número de periodistas judíos sino, sobre todo, "el avasallamiento de la prensa por los intereses judíos específicos. Era una suerte de complot judío, la leyenda de la solidaridad del pueblo de Israel se había realizado". Según Austelitz, Lueger no hacía otra cosa que dar voz y programa político a esta hostilidad extendida respecto de los judíos, amos de la prensa y las finanzas. Pero el antisemitismo de Lueger, político burgués, era en el fondo puramente demagógico e inofensivo en la práctica: no quería ni expulsar a los judíos ni privarlos de los derechos cívicos; se limitaba a "combatirlos".[23] En este artículo, un análisis correcto y penetrante de las raíces de la demagogia provincial de Lueger se mezclaba con una visión del "complot judío" que no era sólo subalterno, sino directamente extrapolado de los argumentos tradicionales del antisemitismo.

Esta orientación fue sancionada por los principales teóricos del marxismo de la Segunda Internacional, Karl Kautsky y Otto Bauer. Introdujeron en sus escritos una distinción cualitativa entre Europa occidental y el imperio zarista, donde el antisemitismo se manifestaba bajo formas completamente diferentes. En un artículo escrito en 1903, luego del pogromo de Kisinev, Kautsky explicaba que, contrariamente a lo ocurrido en Occidente, donde se trataba, en el fondo, de una reacción pequeñoburguesa a la industrialización capitalista, en Rusia el antisemitismo era una política de autodefensa del régimen absolutista. Aquí, el odio contra los judíos tomaba un carácter mucho más agudo y violento, porque estaba alimentado directamente por el poder que utilizaba a los judíos "como pararrayos durante las tormentas que se amontonaban sobre la cabeza de la autocracia".[24] Sólo el movimiento obrero, uniendo a judíos y no judíos en una lucha común, podía combatir esta forma de antisemitismo.

La trayectoria de Otto Bauer era análoga: en Occidente, donde a menudo los judíos formaban parte de la gran burguesía, el antisemitismo no era más que "la primera expresión ingenua del anticapitalismo" (*der erste naïve Ausdruck des Antikapitalismus*); en cambio, en el Este, donde existía un proletariado judío, el antisemitismo era perjudicial porque tomaba una connotación nacionalista y contribuía a dividir a los trabajadores (engendrando una forma de nacionalismo

23 Ídem, p. 43.

24 Karl Kautsky, "Das Massaker von Kishineff und die Judenfrage", en *Die Neue Zeit*, XXI (1902-1903), vol. 2, p. 306. Sobre Kautsky y el antisemitismo, véase Jack Jacobs, "Marxism and Anti-Semitism: Kautsky's Perspective", en *International Review of Social History*, XXX (1985), nº 3, pp. 400-430.

incluso entre los obreros judíos). El movimiento obrero del imperio zarista debía, pues, combatir esta ideología reaccionaria, al tiempo que rechazaba el "nacionalismo judío", que entrañaba la separación entre los trabajadores judíos y sus "hermanos eslavos".[25] El concepto de "nacionalismo judío" se mantenía aquí bastante vago, pero, como se verá enseguida, designaba lo mismo al sionismo que a toda idea de nación o de autonomía cultural judías. Finalmente, la comparación –en nuestra opinión, fundamentalmente ajena al método marxista– entre el antisemitismo y el nacionalismo judío, que borraba cualquier distinción entre una nación dominante y una minoría oprimida, estaba muy cercana a las concepciones de Adler y Mehring.

No carece de interés analizar también la actitud de los socialistas alemanes y austríacos hacia el caso Dreyfus, porque puede ayudarnos a comprender mejor el *background* cultural de las concepciones marxistas dominantes en la época sobre la cuestión judía. En 1899, Wilhelm Liebknecht expresa su punto de vista en un artículo para *Die Fackel*, la revista impulsada en Viena por Karl Kraus. Era lapidario: "No creo en la inocencia del capitán Dreyfus".[26] Encontraba simplemente inconcebible que se pudiera condenar a un oficial sólo porque fuese judío. Una cosa parecida no hubiera podido pasar en Alemania, y mucho menos en Francia, el país de los derechos humanos y la emancipación judía. Un oficial de buena familia no podía ser acusado de espionaje ni de traición a la patria sin razón. El proceso no había probado la culpabilidad de Dreyfus, pero tampoco su inocencia; y habitualmente, en los procesos por espionaje las pruebas no existían, porque era el enemigo el que las poseía. En consecuencia, la campaña en defensa de Dreyfus se basaba en una "monstruosa presunción", la del *a priori* de su inocencia. "Que el judío Dreyfus, escribió, haya sido enviado a la Isla del Diablo sólo por antisemitismo [*aus blossem Judenhaß*], es una suposición que contradice toda psicología y todo sentido común".[27]

Rosa Luxemburgo no compartía esta confianza ingenua en las instituciones de la Tercera República. En sus comentarios de 1898-1899 sobre el caso –publicados en Dresde a partir de las informaciones que tomaba de la prensa francesa y de las cartas de numerosos corresponsales que residían en Francia (C.

25 Otto Bauer, "Sozialismus und Antisemitismus", en *Der Kampf*, IV (1910-1911), p. 94.

26 Wilhelm Liebknecht, "Nachträgliches zur 'Affaire'", en *Die Fackel*, 1899, n° 18, p. 1.

27 Ídem, p. 3. Sobre Liebknecht, véase E. Silberner, *Sozialisten zur Judenfrage* citada, pp. 208-211. Felizmente, su posición no era compartida por el conjunto del movimiento obrero, ni en Alemania ni en Francia. Reflejaba, sin embargo, una mentalidad bastante extendida en la época, incluso al interior de la socialdemocracia.

Rappoport, B. Cricevskij, I. Urbach)–, toma abiertamente la defensa del capitán. Sin embargo, esto no significaba su adhesión a la campaña *dreyfusarda* burguesa. Al respecto, la actitud de Jaurès le parecía débil y tímida, ya que, en su opinión, debía haber aprovechado la ocasión para, de ese proceso que polarizaba la atención de toda Francia, intensificar la propaganda antimilitarista. A sus ojos, el caso Dreyfus no revelaba ni la aberración de algunos círculos reaccionarios del aparato estatal ni el coletazo de formas arcaicas de antisemitismo; era, por el contrario, el síntoma de una crisis profunda, de una verdadera descomposición de la sociedad francesa: "En el caso Dreyfus se han manifestado cuatro factores sociales que le dan el sello de una cuestión interesante para la lucha de clases: militarismo, chovinismo-nacionalismo, antisemitismo y clericalismo".[28] El antisemitismo no era interpretado, entonces, por Rosa Luxemburgo como una expresión de atraso social, sino más bien como uno de los aspectos de la madurez del capitalismo, en un país en el que "la sociedad burguesa declina no demasiado lentamente sino demasiado rápidamente".[29]

Esta intervención desplazaba el análisis del fenómeno antisemita hacia otro nivel cualitativo respecto del enfoque tradicional de la socialdemocracia. Desgraciadamente, Rosa Luxemburgo se limitó a consideraciones marginales, que percibían la naturaleza del antisemitismo como fenómeno de la modernidad capitalista, pero que seguían subestimando sus dimensiones y su alcance. El caso Dreyfus representaba, de entrada, una ocasión para combatir el militarismo, respecto del cual el antisemitismo se reducía a poca cosa. Es significativo que incluso Kautsky, en su respuesta a la encuesta de Jaurès, tuviera tendencia a considerar como secundario el aspecto antisemita del caso. Su adhesión al lado de los *dreyfusardos* estaba desprovista de toda ambigüedad –reconocía a Jaurès el mérito de haber salvado el honor del socialismo francés y afirmaba su convicción de que la clase obrera no debía permanecer neutral–, pero apenas se preocupaba por comprender las raíces del antisemitismo francés que, con todo, en esa ocasión se había desencadenado.[30]

Al intentar un balance de este debate, se puede señalar cierta evolución que va de la identificación inicial entre antisemitismo y filosemitismo (Adler y

28 "Affaire Dreyfus et cas Millerand. Réponse à une consultation internationale", en *Cahiers de la Quinzaine*, 1899, n° 11, en Rosa Luxemburgo, *Le socialisme en France (1898-1912)*, París, 1971, Belfond, p.82.

29 "Die Krise in Frankreich", *Sächsische Arbeiter-Zeitung* (29 de octubre de 1898), en Rosa Luxemburgo, *Gesammelte Werke*, Berlin, Dietz, 1972, vol. 1.1, p. 268.

30 "Un mot de Kautsky", en *La Petite République*, (24 de julio de 1899), p.1.

Mehring) hasta una toma de posición clara a favor de la lucha contra el antisemitismo (Bebel). El análisis de fondo era compartido, sin embargo, por los marxistas de Europa central: el antisemitismo era percibido como una expresión de atraso social que el desarrollo económico condenaba a desaparecer. Su base social estaba localizada en la pequeña burguesía (campesinos y comerciantes) y en las clases medias (profesores, funcionarios, estudiantes). El movimiento antisemita preconizaba una ideología romántica y reaccionaria, pero su motivación profunda era económica, suscitada por el temor a la competencia judía en las diferentes ramas profesionales. Este análisis retoma ciertos conceptos ya desarrollados por Engels en 1890, sin, con todo, tomar en cuenta los cambios ocurridos, al término de los cuales la percepción del antisemitismo como "el socialismo de los imbéciles" estaba superada o, cuando menos, resultaba insuficiente, sobre todo ahí donde, como en Austria, el antisemitismo se había convertido en uno de los elementos de la ideología dominante.

Pero los clichés positivistas de la Segunda Internacional excluían la posibilidad de un antisemitismo de tipo moderno: el antisemitismo no era más que un residuo del pasado. "El antisemitismo actual –escribía Kautsky en 1890– es un movimiento efímero y de cortos alcances [*ephemere und bornierte*], local y temporalmente limitado".[31] Este método también estuvo en el origen de la sorpresa de Wilhelm Liebknecht frente al caso Dreyfus, lo mismo que la subestimación más general del peligro representado por el antisemitismo. Los marxistas alemanes y austríacos se contentaban con calificar a la ideología antisemita de medieval, retrógrada y reaccionaria. No alcanzaban a fijar el importante cambio ocurrido durante la segunda mitad del siglo XIX: el paso de la judeofobia religiosa al antisemitismo moderno de tipo racial, destinado a convertirse en la ideología oficial del nazismo. No era el caso del movimiento socialcristiano de Lueger en Viena, ni el de Adolf Stöker (de inspiración protestante) en Alemania, sino una impronta racial que marcaba de manera real al pangermanismo de Georg von Schönerer (del que había salido sobre todo una parte del grupo dirigente del socialismo austríaco). La transición del antijudaísmo religioso al antisemitismo racial no tenía sólo implicaciones formales: si el primero contemplaba la conversión de los judíos, el segundo se levantaba directamente contra la asimilación. Aquí había un punto fundamental que escapaba totalmente al análisis de los marxistas. Seguían considerando como prejuicios arcaicos a un movimiento y a una ideología –el antisemitismo moderno– que eran el producto de la emancipación judía.

31 Karl Kautsky, "Das Judentum", en *Die Neue Zeit*, VIII (1890), p.23.

El sionismo

El sionismo político nació, en el momento decisivo del siglo, como respuesta al doble atolladero en el que se encontraba el judaísmo europeo: la imposibilidad de la asimilación en el Este, en el imperio zarista, y la difusión del antisemitismo en Alemania y Austria. El origen del sionismo debe buscarse, entonces, en la reacción de un sector de la *intelligentsia* judía occidental (asimilada) al ascenso del antisemitismo moderno, y los ecos que esta reacción tuvo en el seno del *Ostjudentum*, en plena transformación cultural (la *Haskalah*) y muy receptivo de las nuevas ideas del mundo occidental. Algunas tesis fundamentales de la ideología sionista, en particular la visión del judaísmo y del antisemitismo como realidades históricas eternas e inmutables, ya estaban presentes en el manifiesto precursor del movimiento, *Autoemancipación*, escrito por el médico ruso Leo Pinsker en 1881. Sin embargo, Pinsker concebía la emancipación judía como un aspecto de un proceso más general de emancipación de toda la humanidad oprimida, mientras que Theodor Herzl, el fundador del sionismo moderno y autor de *Der Judenstaat* (1896), abandonó esta perspectiva universalista para desarrollar un movimiento típicamente nacionalista, contemplando la edificación de un Estado judío. Periodista de *Die Neue Freie Presse*, el semanario liberal más importante de Viena, Herzl era un judío de origen húngaro completamente asimilado. Su conversión al sionismo se dio en París, bajo el impacto del caso Dreyfus, que de repente le hizo comprender la realidad del antisemitismo y la crisis en la que había desembocado el proceso de la asimilación. Su visión del sionismo no tenía ni la dimensión socialista de Moses Hess ni la dimensión espiritual de Nathan Birnbaum, sino que más bien estaba anclada en la tradición racionalista y pragmática de la *intelligentsia* judía liberal alemana y austríaca. Para Herzl, los judíos eran una nación moderna insertada con plenos derechos en el mundo occidental: su tarea era llevar a Palestina la cultura y el progreso de la civilización occidental. Fruto de una época de expansión colonial y fuertemente marcada por una impronta eurocéntrica, la concepción sionista de Herzl secularizaba la imagen bíblica de *Eretz Israel* bajo la forma de un Estado moderno y la sobreponía a la realidad histórica de la Palestina árabe.[32]

32 Véase Jakob Taut, *Judenfrage und Zionismus*, s/l, ISP Verlag, 1986, pp. 24-26. La principal obra del fundador del movimiento sionista se encuentra disponible en francés: véase T. Herzl, *L'état juif*, París, Stock, 1981.

En Europa central, donde no había proletariado judío, el sionismo representaba una realidad completamente marginal para el movimiento obrero. En general, los marxistas interpretaron el nacimiento del sionismo político como la emergencia de una nueva tendencia, un poco rara y sin porvenir histórico, de la pequeña burguesía judía. Para los marxistas judíos de lengua alemana, el sionismo no representaba más que un eco de un mundo que habían dejado y del que no querían ocuparse más. "Un movimiento que quiere sostener una modesta obra filantrópica, cuyas premisas contradicen completamente la realidad y cuyos objetivos son, desde cualquier punto de vista, utópicos, no puede más que fracasar".[33] Este comentario, aparecido en 1913 en la *Arbeiterzeitung*, resume perfectamente la evaluación del sionismo dominante en el seno de la Segunda Internacional. En Europa oriental, en cambio, el sionismo tomó forma, a pesar de su carácter minoritario, como corriente particular del movimiento obrero judío. De ahí el cuidado, entre los marxistas de lengua alemana, de analizar más las repercusiones del sionismo en Europa oriental que sus orígenes en Europa central, si bien su debate a menudo aparece como un complemento de la polémica entre bundistas y sionistas rusos.

En 1893, J. Ignatiev (Parvus) publicó en *Die Neue Zeit* un significativo artículo, "Russich-jüdische Arbeiter über die Judenfrage", que constituía a la vez el primer eco llegado a Alemania del proceso de formación de un movimiento obrero judío en Rusia y una primera evaluación del "nacionalismo judío". Ignatiev describía una importante manifestación organizada por los trabajadores judíos en una "gran ciudad" del "gobierno" occidental (se trataba, sin duda, de la manifestación del Primero de Mayo en Vilna, Lituania), que acabó en un mitin en el que dos oradores arengaron a la multitud en yíddish (*im jüdische Jargon*). Reproducía también la crítica al "nacionalismo judío" que se hizo durante el mitin. Bajo la presión de las persecuciones antisemitas en Rusia, los nacionalistas habían elaborado diferentes proyectos de "redención" del judaísmo; se habían propuesto colonizar Palestina o la Argentina, donde los judíos podían "fundar una economía nacional independiente" y, sobre este plan, buscaban el apoyo de la burguesía judía. Pero los capitalistas no dejaban de ser capitalistas en Palestina y los trabajadores judíos no tenían interés alguno en trasladarse allá para hacerse explotar por un patrón judío. La solución a la cuestión judía residía, por el contrario, en la lucha de clases, "sin distinción de raza o religión [...] por

33 Citado por R. S. Wistrich, "Austrian Social Democracy and the Problem of Galician Jewry (1890-1914)", en *Leo Baeck Institute Year Book*, XXVI (1981), p. 124.

la redención de la humanidad" (*für die Erlösung der Menschheit*). Según Parvus, el obrero judío, enraizado en su condición diaspórica, desarrollaba un "sentimiento nacional" fundado en valores culturales. No debía negar su "pertenencia nacional" (*Volksangehörigkeit*), sino más bien cultivar "un nacionalismo de la luz y no de las tinieblas, de la cultura y no de la barbarie, un nacionalismo no xenófobo sino portador de la fraternidad entre los pueblos".[34]

El artículo de Ignatiev fija tres puntos fundamentales: a) había en Rusia un proletariado judío que comenzaba a tomar conciencia de sus intereses de clase y a organizarse; b) los judíos del Este representaban a una nación oprimida; c) la cuestión judía podía encontrar una solución a través de la lucha de clases y no a través de la colonización de Palestina o de otro país. Estas concepciones se convertirán en los fundamentos estratégicos del Bund.

Una apreciación diferente del sionismo fue hecha en 1895, siempre en las páginas de *Die Neue Zeit*, por B. Emmanuel. Consideraba a este movimiento como un producto de la emancipación, que había desembocado en la formación de una burguesía judía con la que no simpatizaban las antiguas clases dominantes, a partir de ese momento confrontadas a "los competidores salidos del gueto".[35] Este conflicto había engendrado un renacimiento del judaísmo, del que el sionismo constituía uno de los aspectos más destacables y significativos. Emmanuel percibía grandes posibilidades de desarrollo para el movimiento sionista en Europa oriental, donde podía implantarse en la pequeña burguesía empobrecida. Excluida de la industria naciente, la clase media de los comerciantes y los artesanos iba a engrosar las filas de los *luftmenshn* y, en su busca de una alternativa a su declinación, se mostraba sensible al proyecto de colonización de Palestina. Emmanuel no negaba los obstáculos que trababan al sionismo –en su opinión, Palestina, una "línea de tierra entre el mar y el desierto", estaba "en gran parte inadaptada a la colonización"–[36] pero, a pesar de algunas incertidumbres, presentaba al sionismo bajo una luz positiva. Este punto de vista no podía ser aceptado por los socialistas judíos de Galitzia, que replicaron inmediatamente: según ellos, el sionismo no era más que un fenómeno marginal y ajeno a la vida de las masas judías, como lo probaba el fracaso de su tentativa de publicar un periódico en yiddish. Para ellos, el sionismo era el movimiento políti-

34 J. Ignatiev, "Russisch-jüdische Arbeiter über die Judenfrage", en *Die Neue Zeit*, XI (1893), vol. 1, pp. 176-179.
35 B. Emmanuel, "Über den Zionismus", en *Die Neue Zeit*, XIII (1895), vol. 2, p. 599.
36 Ídem, pp. 602-603.

co de una capa de intelectuales judíos asimilados. En Galitzia, donde el proletariado constituía el 30% de la población judía, la propaganda sionista no podía más que servir para distraer de la lucha de clases. En consecuencia, había que combatirla de la misma manera que a los rabinos, a "los marmitas *kasher* y a los papillotes".[37]

La aparición, en 1896, de la célebre obra de Theodor Herzl, *Der Judenstaat*, fue detacada por *Die Neue Zeit* a través de una breve reseña, irónica y picante, de Jakob Stern. El proyecto de creación de un Estado judío en Palestina o en la Argentina era calificado de "loco" y "utópico". Los capitalistas judíos se sentían bien protegidos por los Estados de los "países civilizados" y el sionismo no podía presentar ningún interés a sus ojos.[38] Una crítica más argumentada fue consagrada por Johann Pollak en el Primer Congreso Sionista Mundial, impulsado por Herzl, en Basilea, en 1897. Pollak criticó la visión sionista de los judíos como nación. Los judíos de Europa occidental eran muy diferentes de sus correligionarios de Rusia y Polonia: "El judío inglés, francés o alemán no tiene nada en común con el judío ruso o polaco, y la diferencia de sus percepciones [*Empfindungsweise*] no está superada por la religión. Por el contrario, el sentimiento religioso se modifica según las condiciones culturales del país".[39] Una lengua común hablada por los judíos no existía e incluso el yiddish, ese dialecto judeo-alemán (*judendeutsch*) que se quería calificar de lengua, conocía variaciones sensibles en Rusia, Polonia y Galitzia. Así pues, siendo diferentes en el plano cultural, lingüístico y religioso, los judíos no formaban una nación. El concepto sionista de "pueblo judío" era engañoso ya que, en realidad, ese pueblo estaba dividido en clases que tenían intereses sociales diferentes. El proletariado, influido por el movimiento socialista, era hostil al sionismo que, a lo sumo, podía representar una forma embrionaria de reacción a la opresión y al antisemitismo de parte de los sectores más atrasados de la clase obrera judía. Finalmente, el sionismo era visto como una "manifestación efímera", a saber, el movimiento creado por el núcleo de intelectuales románticos "a través del cual una nación que ya no está viva se presenta por última vez sobre la escena de la historia, antes de desaparecer definitivamente".[40] La asimilación no tenía alternativa y el sionismo no era más que la manifestación de la licencia histórica dada al judaísmo.

37 S. Häcker, "Über den Zionismus", en *Die Neue Zeit*, XIII (1895), vol. 2, p.760.
38 "J. St." (Jakob Stern), reseña del libro de T. Herzl, *Der Judenstaat. Versuch einer Lösung der Judenfrage*, en *Die Neue Zeit*, XV (1896-1897), vol. 1, p. 186.
39 J. Pollak, "Der politische Zionismus", en *Die Neue Zeit*, XVI (1897-1898), vol. 1, p. 598.
40 Ídem, p. 600.

Completamente diferente era la actitud de los *Sozialistische Monatshefte*, la revista de la corriente revisionista, que atenuó gradualmente su crítica hasta una adhesión sustancial a los proyectos sionistas. Los señalamientos formulados en 1897 por Sergej Njevsorov a propósito de los inicios del movimiento de Herzl reflejaban una posición de neutralidad condescendiente. Interpretaba el nacimiento del sionismo como producto del antisemitismo, reaparecido con la crisis económica de los años setenta. En el origen del sionismo estaba el sentimiento de *Heimatlosigkeit* que el antisemitismo había engendrado entre los judíos emancipados. No era un azar que este movimiento hubiera nacido en Austria, y en particular en Viena, la "patria del antisemitismo". Njevsorov consideraba al sionismo como un movimiento burgués: en el Congreso de Basilea habían participado "médicos, abogados, ingenieros y comerciantes", pero no el proletariado judío, que de ninguna manera estaba interesado en la realización de los proyectos sionistas. El Estado judío "aparecía" en consecuencia como una "ficción burguesa" (*eine bürgerliche Fiktion*). Dicho esto, a los ojos de Njevsorov, el sionismo no era un movimiento reaccionario, sino más bien "democrático y progresista", ya que contribuía a "elevar moralmente el judaísmo".[41] El sionismo era entonces percibido como una corriente democrático-burguesa, ajena al proletariado, fundado en un programa bastante irrealista, pero, con todo, útil porque era susceptible de asumir una función moral positiva. Este juicio implicaba: a) una actitud de condescendencia respecto del colonialismo típico de un amplio sector de la Internacional; b) el reconocimiento de la identidad judía como hecho positivo y no anacrónico, lo que significaba tomar distancias o, al menos, no adherir más que de manera crítica a las hipótesis asimilacionistas.

Eduard Bernstein se encontraba bastante cercano a Njevsorov. En 1913 se había expresado en términos muy críticos en *Die Neue Zeit* respecto del sionismo. Su punto de partida era un análisis de la situación en Palestina. En esta provincia del imperio otomano, donde los judíos constituían una minoría –alrededor de una octava parte de la población– extremadamente pobre en el plano "moral y material" y donde los sionistas representaban una minoría entre los judíos, todo proyecto de colonización se revelaba impracticable. El sionismo era el producto de la "desesperanza" (*Verzweiflung*) en la que el antisemitismo había arrojado a los judíos de Europa.[42] Resulta significativo, sin embargo,

41 S. Njewsorow, "Der Zionismus", en *Sozialistische Monatshefte*, 1897, n° 12, p. 648.
42 Eduard Bernstein, "Die Schulstreit in Palästina", en *Die Neue Zeit*, XXII (1913-1914), vol. 1, p. 745.

que Bernstein haya criticado al sionismo por su impracticabilidad y no por su naturaleza. A propósito del colonialismo en general, ya se había pronunciado, en efecto, de manera muy clara en 1897: "Condenaremos y lucharemos contra ciertos métodos de represión ejercidos en contra de los pueblos salvajes, pero no contra el hecho de que sean sometidos para imponerles el derecho a una civilización superior".[43]

Durante la Primera Guerra Mundial, Bernstein precisó su pensamiento sobre la cuestión judía y el sionismo en un panfleto publicado en Berlín bajo el título *Von den Aufgaben der Juden im Weltkriege* (*Sobre las tareas de los judíos en la guerra mundial*). Confirmaba su sentimiento de pertenencia a la nación alemana y su oposición al sionismo –"No soy sionista, me considero ante todo alemán"–, pero reconocía que, frente a las discriminaciones "sociales y estatales" sufridas por los judíos y frente al ascenso del antisemitismo, el "elemento idealista" inherente al sionismo podía representar un "valor para la vida cultural". El sionismo podía jugar ese papel cultural positivo porque no era la versión judía del chovinismo. El judío sionista podía ser también un "cosmopolita auténtico" (*echter Weltbürger*) y el sionismo estaba llamado a aportar su contribución a la creación de la "gran familia de los pueblos". Bernstein distinguía tres tipos de patriotismo judío: el sentimiento que experimentaban por su país de residencia (*Landespatriotismus*), el sentimiento de solidaridad de los judíos por su pueblo (*Stammespatriotismus*) y, finalmente, lo que él llamaba "patriotismo cosmopolita" (*weltbürgerlichen Patriotismus*). Este último era el sentimiento que tendía a conjugar dialécticamente el internacionalismo y la adhesión a su propia nación de pertenencia. Las naciones se definían, según Bernstein, en relación con la cultura internacional, que podían enriquecer con su aporte específico. Como consecuencia de su historia, los judíos eran "pacifistas natos",[44] es decir, los portadores del cosmopolitismo y del espíritu de conciliación entre las naciones. El asimilacionismo de Bernstein no era, pues, negador de la identidad judía –que idealizaba a su manera– y reconocía cierta legitimidad cultural al sionismo.

Las posiciones del sionismo socialista fueron desarrolladas en los *Sozialistische Monatshefte* por Leon Chasanovich, un dirigente de Poale Sion. Criticaba

43 E. Bernstein, "Die Deutsche Sozialdemokratie und die türkischen Wirren", en *Die Neue Zeit*, XV (1897), vol. 1, p. 109. Sobre esta problemática, véanse Georges Haupt y Madeleine Rebérioux, *La Deuxième Internationale et l'Orient*, Paris, Cujas, 1967; Franco Andreucci, "Imperialismo e questione coloniale", en *Storia del marxismo*, vol. 2, Turín, Einaudi, 1979.

44 E. Bernstein, *Von den Aufgaben der Juden im Weltkriege*, Berlín, Erich Reiß Verlag, 1917, pp. 32-49.

el asimilacionismo dominante entre los marxistas de Europa occidental que defendían un cosmopolitismo abstracto, que desembocaba en la "utopía niveladora" de una humanidad "sin carne ni sangre". Según él, en cambio, el internacionalismo implicaba un "nacionalismo progresista y defensor de la clase obrera", en la perspectiva de un libre desarrollo cultural de las diferentes identidades nacionales.[45] En Europa oriental, sólo una elite judía restringida estaba asimilada, mientras que el proletariado, la gran mayoría de la población judía, conservaba su lengua y su cultura. Las condiciones socioeconómicas de asimilación, entonces, no existían. Ésta se había producido en Occidente gracias a un ascenso social de las comunidades judías pero, en el Este, los judíos se proletarizaban en lugar de aburguesarse. En ese marco, el proletariado se había convertido en el principal portador de la cultura nacional, no sólo en el imperio zarista sino también entre los *Ostjuden* que habían emigrado a América. La insistencia de Chasanovich en la proletarización creciente de los judíos del Este –típica del Bund más que de los sionistas– contemplaba señalar el carácter irrealizable de las hipótesis asimilacionistas y, al mismo tiempo, valorizar las posibilidades de pleno desarrollo de la vida judía en la diáspora. La colonización de Palestina era necesaria para el renacimiento nacional del judaísmo, pero no podía agotar la "voluntad de vida" del pueblo judío, que se expresaba también en la diáspora. Este punto constituía una de las principales divergencias con Theodor Herzl: "Poale Sion –precisaba Chasanovich– no comparte la visión pesimista del sionismo burgués respecto de las posibilidades de la diáspora".[46]

Las razones de la elección de Palestina eran las siguientes: a) la necesidad de desarrollar la agricultura, frente a la crisis inevitable de la Europa industrializada (según Chasanovich, la crisis del capitalismo no podía ser superada más que a través del "retorno de la agricultura"); b) la existencia en Palestina de una "población judía relativamente numerosa"; c) la posibilidad de cumplir una "misión civilizadora" en un país económica y culturalmente atrasado, gracias a la introducción de la técnica y la cultura occidentales. "La obra de implantación sionista –escribía el dirigente de Poale Sion– no puede negar la existencia de una población nativa en Palestina (¡como la hay en todas partes de esta tierra!). Los métodos de cultivo introducidos por los judíos y desconocidos por los árabes permitieron una implantación masiva pero, al mismo tiempo, allanaron el cami-

45 Leon Chasanowitsch, "Ziele und Mittel des sozialistischen Zionismus", en *Sozialistische Monatshefte*, 1914, n° 15, p. 963.
46 Ídem, p. 967.

no para el ascenso económico y cultural de los árabes. [...] Sería simplemente ridículo hablar de una política colonial judía por analogía con la política colonial llevada a cabo a través de la violencia y rechazada por la socialdemocracia. Los judíos realizaron una misión civilizadora en el mejor sentido del término [*eine im beste Sinn des Wortes zivilisatorische Aufgabe*], abriendo Palestina a la cultura moderna".[47] Con el paso del tiempo, los judíos finalmente hubieran constituido la mayoría de la población palestina.

Si se hace abstracción de la teoría de Chasanovich sobre el "retorno a la agricultura", concebido como una "necesidad de la época", lo que más sorprende en su argumentación es su subordinación total a una visión del mundo eurocéntrica, que identifica el "progreso" con Occidente y la propagación de los modelos culturales europeos con una "misión civilizadora". Los colonos judíos, portadores de una cultura superior, debían iluminar a la masa atrasada de los *fellah* árabes de Palestina. Que la identidad étnica y cultural de los árabes palestinos podía entrar en conflicto con la "misión civilizadora" sionista, que la toma de conciencia nacional podía ser estimulada y cristalizar luego de la colonización, estas dudas no pasaron por la mente de los sionistas socialistas. El mundo extraeuropeo era percibido como una tabla rasa, poblada de naciones "no históricas", breve, como un área colonizable. En el fondo, incluso si no siempre estaban dispuestos a confesarlo, los poale-sionistas pensaban poder asimilar a los árabes en Palestina de la misma manera que los marxistas "ortodoxos", como Kautsky y Bauer, pensaban poder asimilar a los *Ostjuden*. Sobre esta base se desarrolló el encuentro entre esta corriente sionista de Europa oriental –que se consideraba marxista y revolucionaria– y la corriente revisionista de la socialdemocracia alemana, favorable en principio al colonialismo, y que abrió las páginas de su revista a los sionistas. En 1920, luego de la declaración de Balfour, los *Sozialistische Monatshefte* comentaron en estos términos la obra sionista: "Como toda forma de colonización, la colonización judeo-sionista de Palestina tiene por objetivo el desarrollo de las fuerzas productivas del país y se mantiene, así, como un factor de progreso cultural".[48]

Si se intenta resumir las grandes líneas de este debate, se pueden sintetizar los argumentos de la crítica marxista "ortodoxa" del sionismo en estos términos:

47 Ídem, p. 971.

48 Fritz Naphtali, "Palästina: Jüdischer Siedlungsaufbau", en *Sozialistische Monatshefte*, 1920, n° 4, p. 213. Sobre la actitud general de los revisionistas alemanes respecto del sionismo, véase R. S. Wistrich, "German Social Democracy and the Problem of Jewish Nationalism", en *Leo Baeck Institute Year Book*, XX (1976), pp. 126-127.

de entrada, el sionismo era percibido como un movimiento utópico, ya que la colonización de Palestina –región carente de condiciones objetivas para la edificación de un Estado moderno, e inhospitalaria al punto de volver vano todo proyecto de una inmigración judía de masas– era considerado imposible; en segundo lugar, aparecía como un movimiento históricamente anacrónico, porque se oponía a la tendencia dominante a la asimilación y porque quería resucitar una nación judía desaparecida desde finales de la Edad Media; finalmente, era percibido como una forma reaccionaria de nacionalismo judío, imagen reflejada en el antisemitismo. En tanto que tendencia nacionalista, el sionismo contribuía a aislar al proletariado judío y a alejarlo del movimiento obrero. Al menos hasta la declaración de Balfour (1917), los marxistas alemanes y austríacos consideraron al sionismo como una corriente nacionalista animada por una elite intelectual restringida, sostenida por algunos filántropos de la gran burguesía judía pero desprovista de una base de masas y, sobre todo, sin futuro. Al lado de esta orientación netamente dominante, estaba la de los revisionistas y los sionistas socialistas, que valorizaban, por el contrario, dos aspectos del movimiento sionista: su función cultural en el seno de la diáspora y su "misión civilizadora" en Palestina.

Estos dos cursos tenían límites evidentes. No percibían en su naturaleza profunda y en su dimensión real el problema judío en Europa oriental, a saber, una cuestión nacional que no podía ser resuelta ni por la asimilación ni por la emigración y la colonización de Palestina. Compartían también, a pesar de sus diferencias, el mismo prejuicio eurocéntrico, inspirado en una idea de progreso (reformulada en términos materialistas históricos) fundada en una concepción de la historia que asumía como modelo el itinerario del Occidente europeo. Así –se verá en detalle–, para Bauer y Kautsky, la asimilación, una vez realizada en Europa occidental, se impondría inevitablemente en Europa oriental con la fuerza de una "ley natural". La misma concepción de fondo se encuentra entre los sionistas, para los cuales la asimilación debía ocurrir en Palestina bajo la forma de un Estado judío de tipo europeo occidental. Se trata, en los dos casos, de eliminar la anomalía judía, la de una minoría diaspórica por fuera de los Estados naciones y de los nacionalismos.

El paradigma de la asimilación: Otto Bauer

Otto Bauer consagró al análisis de la cuestión judía un capítulo de su célebre libro *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (*La cuestión de las na-*

cionalidades y la socialdemocracia), publicado en Viena en 1907. Su criterio de definición del fenómeno nacional era un criterio tanto cultural cuanto socioeconómico. Se inspiró en una idea de "comunidad" (*Gemeinschaft*) en esa época ampliamente extendida en la sociología alemana de cepa neorromántica (Ferdinand Tönnies), que reformula sin embargo en el interior de una red conceptual rigurosamente marxista-racionalista. Definía a la nación como una "comunidad de destino" (*Schicksalgemeinschaft*), precisando que comunidad no significaba homogeneidad o identidad.[49] El elemento fundamental de esta concepción era la cultura común que actuaba, en tanto que sedimento vivo y permanente de una historia colectiva, en el nivel personal (el "elemento histórico entre nosotros"). Según Bauer, la nación, dimensión cultural interiorizada por cada individuo, no necesariamente estaba ligada al territorio, sino que también podía ser extraterritorial. Sobre esta base, los austromarxistas –Karl Renner, ya antes que Bauer– proponían la solución de una autonomía nacional-cultural para hacer frente a los empujes centrífugos que atravesaban en esa época al imperio. Se trataba de una solución que en el fondo dejaba intacta la estructura multinacional de Austria-Hungría, centrada en la posición dominante de la monarquía habsburguesa. El principio de la autonomía nacional había sido insertado en el programa de la socialdemocracia en el Congreso de Brünn, en 1899 (se trataba todavía de una autonomía territorial y no personal), en el marco de una política que contemplaba la "conservación y [el] desarrollo de la individualidad nacional de todos los pueblos austríacos".[50] En esta perspectiva, la nación, cristalizada en una comunidad de cultura pero no identificable o limitada a una dimensión estatal o territorial, debía sobrevivir y desarrollarse en un mundo sin fronteras, sin clases y sin Estados. No se trataba, a pesar de la apariencia, de una concepción nacionalista. Bauer no rechazaba el cosmopolitismo, que consideraba inherente a la sociedad moderna; pensaba más bien que la cultura internacional (ligada a la difusión cada vez más rápida de novedades técnicas, cien-

49 "Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie", en Otto Bauer, *Werkausgabe*, Viena, Europaverlag, 1975, vol. 1, p. 172. Sobre la teoría de la nación desarrollada por Bauer, véanse Horace B. Davis, *Nationalism and Socialism. Marxism and Labor Theories of Nationalism to 1917*, Nueva York - Londres, Monthly Review Press, 1967, pp. 149-157; Arduino Agnelli, *Questione nazionale e socialismo. Contributo allo studio del pensiero di K. Renner e O. Bauer*, Bolonia, Il Mulino, 1969; y, sobre todo, Claudie Weill, "Otto Bauer: la question des nationalités et la social-démocratie", en su folleto *L'Internationale et l'autre. Les relations interethniques dans la IIe Internationale*, París, Arcantère, 1987, pp. 23-46.

50 El programa de Brünn es reproducido en G. Haupt, M. Löwy y C. Weill, *Les marxistes et la question nationale (1848-1914)*, París, Maspero, 1974, pp. 204-207.

tíficas y literarias en el mundo) era absorbida por las diferentes naciones según su "percepción nacional" específica. La cultura internacional era percibida, entonces, como un factor susceptible de reforzar y enriquecer las particularidades nacionales en lugar de suprimirlas, lo que implicaba una concepción de la nación como realidad histórica viva y no petrificada.

Esta teoría de la nación, que no excluía la extraterritorialidad, parecía adaptarse perfectamente al *Ostjudentum*, y no es por azar que haya sido una de las fuentes en las que abrevaron los bundistas rusos para la elaboración de su programa. Sin embrago, Bauer no estaba dispuesto a reconocer a los judíos la condición de nación, al menos en la acepción moderna del término. En su opinión, los judíos habían vivido durante siglos en los intersticios de la sociedad feudal, en tanto que representantes únicos de la economía monetaria en el seno de una economía natural que no conocía una amplia producción mercantil. Esta caracterización socioeconómica de los judíos de la época feudal –el fundamento de su especificidad étnica– se había conservado, según Bauer, en Europa oriental, donde seguían siendo intermediarios, en tanto que pequeños comerciantes o vendedores ambulantes, entre los campesinos y el mercado urbano. Bajo el feudalismo, los judíos habían formado una nación, fundada no sólo en la cultura común (lengua y tradiciones), sino también en una "comunidad de sangre" (*die Gemeinschaft des Blutes*).[51] La "raza" y la cultura judías se soldaban en un destino particular, opuesto al de las otras naciones. Sin embargo, el desarrollo del capitalismo –un sistema económico fundado en la producción mercantil generalizada– rompió el monopolio del comercio; la circulación del dinero se extendía al conjunto de la sociedad y los judíos se mezclaban con los pueblos circundantes: privados de su destino particular, se asimilaban.[52] Bauer esbozaba un retrato de los judíos emancipados de Europa central: habían abandonado sus vestimentas tradicionales, al tiempo que permanecían reconocibles por sus gestos; habían abandonado la ortodoxia religiosa, pero permanecían ligados al judaísmo reformado; finalmente, habían establecido relaciones normales con los no judíos, pero seguían rechazando la exogamia y conservaban siempre una "fuerte conciencia de su especificidad y de su comunidad de pertenencia".[53] El proceso de asimilación todavía no estaba acabado, pero mantenía la tendencia dominante: "Cualquiera que sea el ritmo del proceso de asimilación, no se puede

51 "Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie" citado, p. 416.
52 Ídem, p. 418.
53 Ídem, p. 419.

dudar que se ha cumplido en todas partes: el capitalismo y el Estado moderno han puesto manos a la obra en todas partes para destruir al antiguo judaísmo" (*das alte Judentum*).[54]

El acento puesto por Bauer en el elemento racial, la "comunidad de sangre", para definir a la "nación judía feudal" genera cierto asombro. Se trata, en efecto, de un criterio ajeno a su teoría de la nación que probablemente tomó prestado de la cultura de la época, en la que la definición de los judíos como raza era un lugar común (incluso entre los judíos mismos). Por otra parte, la asimilación era, según Bauer, un proceso esencialmente cultural. En Europa oriental, los judíos todavía formaban una nación que, sin embargo, presentaba todas las características de una "nación sin historia" (*einer geschichtlosen Nation*), a saber, una comunidad desprovista de una literatura nacional, a la cual ya no le quedaba más que una "cultura en decadencia" y una lengua "degenerada".[55] Conforme a su teoría general, Bauer criticaba el punto de vista (desarrollado entre otros por los socialistas polacos del Bund) según el cual los judíos no eran una nación porque carecían de un territorio común. Si perdían progresivamente su carácter nacional, era a causa de su inconsistencia y de la inmovilidad de su cultura, que no podía resistir a la asimilación, y no a causa de su extraterritorialidad. El renacimiento de la cultura judía en el imperio zarista y en la Galitzia habsburguesa era considerado por Bauer como un fenómeno efímero. Reivindicar la autonomía nacional de los judíos era, en consecuencia, absurdo e irracional. Al respecto, daba un ejemplo: la autonomía nacional significaba crear escuelas judías ahí donde los niños judíos ya aprendían la lengua de la nación mayoritaria. Hay que decir, de paso, que este argumento era muy débil y contradictorio: ¿es que una enseñanza en su lengua materna, el yiddish, hubiera impedido a los niños judíos aprender también el alemán, el ruso o el polaco? ¿Por qué entonces Bauer admitía la creación de escuelas checas en Viena? Luego de haber consagrado todo un capítulo de su libro al despertar de los "pueblos sin historia" y a la demostración del derecho de los checos a pertenecer a la comunidad de las naciones, Bauer daba prueba de una regresión teórica evidente respecto de la cuestión judía. Su argumento revelaba un desconocimiento total de la renovación lingüística, literaria y cultural conocida como la *yiddishkeit* en el momento decisivo del siglo, un movimiento de secularización y modernización que se traducía en el renacimiento nacional del *Ostjudentum*. Se podría jus-

54 Ídem, p. 420.
55 Ídem, p. 421.

tificar en parte a Bauer al tomar en cuenta la especificidad de la inmigración judía europea oriental en Viena (concentrada especialmente en el barrio de Leopoldstadt) que, contrariamente a Nueva York, Londres o París, no conoció ninguna expresión cultural yíddish (no hubo, por ejemplo, una prensa yíddish vienesa comparable con la de las otras ciudades mencionadas), pero el fenómeno era de tal forma evidente en Polonia, Lituania y Ucrania, que su actitud no puede ser explicada más que como una negación *a priori* de toda potencialidad de desarrollo de la cultura yíddish.

Esto parece evidente cuando Bauer menciona la "desconfianza" de los trabajadores cristianos respecto de los judíos. En su opinión, no se trataba de un síntoma de antisemitismo, sino sólo de intolerancia frente a la "apariencia extranjera" de los judíos: "Mientras su acento, su mímica, su vestimenta, sus costumbres hieran [*verletzen*] a su camarada de clase cristiano, a su contramaestre, a su patrón, la vieja oposición económica entre campesino y comerciante judío seguirá transmitiéndose bajo la forma de una aversión instintiva, de desagrado estético [*eines ästhetischen Mißfallens*], a los descendientes de uno y de otro, aunque el descendiente del campesino cristiano se haya convertido ahora en obrero con el mismo derecho que el del comerciante judío".[56] Para realizar la unidad de clase de los obreros judíos y cristianos, los primeros debían adoptar las "costumbres" de los otros. Como conclusión de su análisis, Bauer defendía el derecho de los checos a la autonomía nacional –no sólo en Bohemia, sino también en Austria– y al mismo tiempo se lo negaba a los judíos galitzianos, a los que declaraba condenados a la asimilación.

Hay que señalar una vez más la incoherencia de esta actitud respecto de la teoría austromarxista de la nación. El concepto de percepción nacional desarrollado por Bauer –las formas en las cuales cada nación integra los contenidos de la cultura internacional sin anular su propia individualidad– podría explicar el proceso de secularización y modernización del *shtetl* en el marco de la preservación de la nación judía. Estamos tentados de decir que ese capítulo sobre la cuestión judía constituye un elemento ajeno al enfoque metodológico global de *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*.

El problema judío en Galitzia –donde, a comienzos del siglo, vivían ochocientos mil judíos, una minoría que constituía el 11% de la población– fue abordado por Bauer en un artículo escrito en 1912 para la revista *Der Kampf*. En

56 Ídem, p. 431.

su opinión, los judíos galitzianos, en su mayoría "pequeñoburgueses pobres" (*arme Kleinbürgern*), constituían "aún una nación particular con su propia lengua –lo que se llama dialecto–, sus costumbres y sus tradiciones".[57] Contrariamente a los judíos occidentales, asimilados, aquí seguían siendo un "pueblo extranjero", pero no podían escapar a la asimilación: "Esta particularidad del judaísmo de Europa oriental –escribía Bauer– es una consecuencia del atraso de las regiones donde está implantado. El desarrollo capitalista llevará también a los judíos de Europa oriental a la asimilación [...] Toda tentativa de impedir artificialmente la asimilación y de cultivar en el seno del judaísmo una ideología enemiga de la asimilación va contra el progreso, es reaccionaria".[58]

También en 1912, Bauer escribió un largo estudio sobre el problema de la asimilación de las minorías étnicas, que definía como una "necesidad correspondiente a una ley natural" (*eine naturgesetzliche Notwendigkeit*)[59]. Formuló cuatro "leyes de asimilación". La primera concernía al número, el principal factor de resistencia de una minoría frente a la asimilación. Las pequeñas minorías nacionales se asimilaban fácil y rápidamente, salvo en el caso de los "islotes lingüísticos campesinos" (por ejemplo, los alemanes en Galitzia o los croatas en la Baja Austria), los "islotes lingüísticos de las pequeñas ciudades" (las aldeas alemanas de Hungría y Bohemia) y los guetos judíos de Europa oriental. La segunda ley era la de la residencia: la asimilación era mucho más simple ahí donde la minoría vivía imbricada en la mayoría, sin constituir una concentración étnica o un islote lingüístico. La tercera ley concernía a la raza y la cultura. La proximidad racial y cultural entre la minoría y la mayoría era un factor importante en el proceso de asimilación. Los judíos, como los negros y los chinos en Estados Unidos, no se asimilaban muy fácilmente a causa de sus especificidades "raciales". El concepto de "raza judía", como se ha visto, ya estaba presente en su obra de 1907, pero era retomado aquí adquiriendo un lugar más importante.[60] La cuarta ley era, finalmente, la de la integración social: las minorías étnicas podían asimilar-

57 "Galizische Parteitage", *Der Kampf* (1912), en O. Bauer, *Werkausgabe* citada, vol. 8, p. 588.
58 Ídem, p. 589.
59 "Die Bedingungen der nationalen Assimilation", *Der Kampf*, (1912), en O. Bauer, *Werkausgabe* citada, vol. 8, p. 596.
60 Al respecto, Claudie Weill ha señalado que, en el libro de Bauer, "el concepto de raza se mantiene vago: tan pronto es una comunidad de ascendencia restringida que no mantiene ninguna comunicación con el exterior, tan pronto son individuos unidos por características físicas comunes" (los judíos). Agregó, también pertinentemente, que, en la época de la redacción del libro de Bauer, las connotaciones del término "raza" eran "menos trágicas" que en los años 1930-1940 (véase C. Weill, *L'Internationale et l'autre...* citada, pp. 30-31).

se más fácilmente cuando ya no se identificaban con una profesión o una función social específica. La burguesía judía, por ejemplo, tendía a asimilarse porque había podido integrarse a las clases dominantes de las diferentes naciones.

Número, lugar de residencia, raza, cultura y pertenencia de clase constituían, entonces, para Bauer, las condiciones objetivas indispensables de la asimilación,[61] por fuera de las cuales toda tentativa de asimilación artificial o forzada estaba condenada al fracaso. Daba el ejemplo negativo de los marranos, que se habían mantenido "criptojudíos" (*Kryptojuden*) hasta el siglo XVIII, cuando el desarrollo del capitalismo activó la ley de la integración social y, en consecuencia, las otras a continuación.[62] Al adoptar estos criterios para el análisis del *Ostjudentum* se hubiera podido verificar la falta de las condiciones mencionadas anteriormente. Aunque comunidad extraterritorial, los judíos del Este formaban una minoría nacional considerable (seis millones en el momento decisivo del siglo) que estaba concentrada en el espacio de los *shtetlakh*, las aldeas judías, o de los barrios judíos de las grandes ciudades. Religión, lengua y tradiciones culturales los separaban de las naciones circundantes. Finalmente, la estructura económica del *Ostjudentum* se caracterizaba por la concentración del proletariado en ciertos sectores productivos (y, sobre todo, por su exclusión de la industria pesada), por la existencia de una amplia capa pequeñoburguesa (comerciantes y artesanos) empobrecida y por una gran masa de *luftmenshn*, lo que hacía de los judíos no sólo una comunidad socialmente integrada, sino casi ecológicamente distinta de las otras naciones. A pesar de esto, Bauer se obstinaba en considerar la asimilación de los judíos como un objetivo histórico. No percibía el atraso de Europa oriental como la fuente de un desarrollo diferente, que desembocara en una formación social nueva, sino simplemente como un retraso histórico en el camino que Occidente había recorrido. El judaísmo no era más que un residuo de la Edad Media; en Occidente, el progreso de la sociedad burguesa industrial había aportado la asimilación y, tarde o temprano, el mismo proceso debía desarrollarse en Europa oriental. En el origen del asimilacionismo de Bauer había, en nuestra opinión, dos elementos fundamentales: por una parte, una concepción marxista racionalista, de *Aufklärer* y de ferviente admirador del progreso industrial, que percibía la historia como una evolución lineal, natural y automática hacia el socialismo (donde, en esta línea ascendente, el Occidente avanzado mostraba la vía al Oriente atrasado); por otra

61 "Die Bedingungen der nationalen Assimilation" citado, pp. 597-603.
62 Ídem, p. 620.

parte, una forma latente de nacionalismo alemán que, como lo ha señalado Alfred Pfabigan, impregnaba a la *intelligentsia* judía asimilada de Viena, el medio de donde provenía la mayor parte de los austromarxistas.[63]

El libro de Bauer fue criticado por los marxistas de orientación sionista en las páginas de los *Sozialistische Monatshefte*. En 1908 y 1909, esta revista publicó una serie de artículos de Maxim Anin que, sobre la base de un análisis riguroso de la estructura socioeconómica del *Ostjudentum*, llegaba a la conclusión de la imposibilidad objetiva de la asimilación. Disgregado por la penetración de las relaciones sociales capitalistas, el *shtetl* había entrado en un atolladero económico que obligaba a los artesanos y a los pequeños comerciantes judíos empobrecidos a transformarse en *luftmenshn* o a emigrar, pero que al mismo tiempo impedía su asimilación. El desarrollo del capitalismo en el Este podía entrañar, tal vez, la emancipación jurídica de los judíos (como en Occidente), pero edificaba también "los muros cada vez más altos de un gueto socioeconómico" (*eines sozialökonomischen Ghettos*)[64] que volvía completamente vana toda hipótesis de asimilación. Pero Anin criticaba también a Bauer a causa de su visión negativa deformada de la dimensión cultural del problema judío en Europa oriental: "Cuando Bauer, como por lo demás la gran mayoría de los camaradas europeos, habla de judaísmo, piensa en la burguesía judía asimilada o en los judíos ortodoxos fanáticos. Pero existe también otro judaísmo –la enorme mayoría del pueblo judío– que ni está asimilado ni es prisionero de la ortodoxia religiosa, que lucha enérgica y animosamente por la creación de nuevas formas de autodeterminación nacional".[65] En una conclusión sin duda perspicaz, denunciaba lo absurdo de la posición de Bauer, que "predicaba" a los judíos el "suicidio nacional", y le planteaba esta cuestión: "¿Pero no es un sinsentido psicológico que se recomiende la asimilación como programa, como objetivo de acción?".[66]

La teoría de Bauer, que correspondía a la orientación global de los austromarxistas, tuvo repercusiones en el interior del movimiento obrero del imperio. El Partido Socialdemócrata judío de Galitzia, fundado en 1905, reivindicaba

63 Véase Alfred Pfabigan, "Die austromarxistische Denkweise", en R. Löw, S. Matti y A. Pfabigan, *Der Austromarxismus. Eine Autopsie*, Fráncfort del Meno, ISP Verlag, 1986, p. 109.

64 Maxim Anin, "Ist die Assimilation der Juden möglich?", en *Sozialistische Monatshefte*, 1908, n° 10, p. 618.

65 Maxim Anin, "Probleme der jüdische Arbeitersleben", en *Sozialistische Monatshefte*, 1909, n° 4, p. 235.

66 Maxim Anin, "Was will die jüdische Sektion in der sozialistischen Internationale?", en *Sozialistische Monatshefte*, 1911, n° 6, p. 397.

el derecho a ser reconocido como sección nacional del partido unificado (*Gesamtpartei*) y, al mismo tiempo, la autonomía nacional cultural para los judíos de Galitzia. A pesar de su referencia a los Congresos de Viena (1897, reorganización del partido en seis federaciones nacionales autónomas) y de Brünn (1899, programa nacional), los socialistas judíos fueron excluidos por la socialdemocracia galitziana (polaca) y estigmatizados como separatistas por el conjunto del partido.[67] En 1906, Jindrich Grossmann, secretario del Bund de Galitzia, parecía responder de antemano a todos los argumentos que Bauer desarrollará el año siguiente en su libro: "Para nosotros, la nacionalidad judía es una realidad fundada en la experiencia de la vida y no en especulaciones metafísicas. Es por eso que queremos que nuestra individualidad sea tomada en cuenta como las de los demás".[68] Los socialistas judíos habían creado un partido en Galitzia, donde había una nación judía, no en Austria o en Bohemia, donde los judíos estaban asimilados. Después de todo, precisaba Grossmann, les tocaba a los judíos mismos decidir si formaban una nación o no, lo que debía ser un principio elemental para los marxistas. Defendía el yíddish en tanto que lengua moderna y viva: "¡Los polacos no consideran al 'dialecto' como una lengua, a causa de sus elementos alemanes, polacos y hebraicos! ¿Pero es que una lengua hablada por entre ocho y nueve millones de personas no es una lengua? Una lengua por la cual pasa el aprendizaje de las ideas más altas de la revolución, en la que es posible leer a los clásicos de la literatura moderna, en la que se pueden leer el *Manifiesto Comunista* y *El Capital* de Marx, el *Programa de Erfurt* y *La revolución social* de Kautsky, etc., ¿todo esto no basta para definir nuestro idioma como una lengua?".[69] A propósito de la definición de los judíos del Este como un *geschichtloses Volk*, Grossmann recordaba que Marx había incluido en esta categoría incluso a los checos. Los marxistas austríacos habían rectificado este juicio erróneo reconociendo a los checos el estatuto de nación; ¿por qué no lo hacían en el caso de los judíos?[70]

Hay que agregar que el Bund de Galitzia había nacido porque el movimiento obrero judío no podía reconocerse en la socialdemocracia de la región, que enarbolaba la bandera polaca y consideraba a los judíos como ciu-

67 Véase Raimund Löw, *Der Zerfall der "Kleinen Internationale". Nationalitätenkonflikte in der Arbeiterbewegung des alten Oesterreich (1889-1914)*, Viena, Europaverlag, 1984, pp. 61-66.

68 Jindrich Grossman, "Die Jüdische Sozialdemokratische Partei in Galizien" (1906), en R. Löw, *Der Zerfall der "Kleinen Internationale"*... citado, p. 221.

69 Ídem, pp. 223-224.

70 Ídem, pp. 224 y 227.

dadanos polacos de confesión israelita. Inicialmente condenado y acusado de separatismo, el Bund de Galitzia alcanzó finalmente a imponer su presencia. En 1911, englobó a la federación judía del Partido Socialdemócrata Polaco de Galitzia (PPSD), que le reconoció una legitimidad completa en tanto que representante del proletariado judío (en la medida en que ya no había partido unificado, los austromarxistas vieneses fueron eximidos de la ratificación de este acuerdo).[71] El único dirigente socialdemócrata austríaco dispuesto a reconocer el derecho de los judíos galitzianos a una "existencia nacional", Engelbert Pernerstorfer, no era judío, y resultaba significativo que haya expresado su punto de vista, en 1916, no en la prensa del partido sino en una revista sionista impulsada por Martin Buber, *Der Jude*. Reconocía a los judíos del Este el "derecho a la existencia nacional" porque representaban una nación con su "propia espiritualidad" (*Geistigkeit*) como toda "nación de cultura" (*Kulturnation*).[72] Hay que admitir que Pernerstorfer, teórico de envergadura muy modesta, percibía en este artículo la naturaleza del problema judío de manera mucho más profunda que Otto Bauer.

El paradigma de la asimilación: Karl Kautsky

Toda la reflexión de Kautsky sobre el problema judío se encuentra ya, *in nuce*, en su artículo "Das Judentum", publicado en 1890 en *Die Neue Zeit*. Su enfoque era a la vez sociológico e histórico: estudiaba el antisemitismo como fenómeno que databa de la antigüedad y buscaba los orígenes en la diáspora, que no había transformado a los judíos de agricultores en colonos, sino más bien en comerciantes. En las ciudades habían creado sus propias comunidades (*Judenkolonien*), pero consideraban siempre a Palestina como su patria y, en consecuencia, su implantación en los países de la diáspora tenía un carácter "provisional".[73] Según Kautsky, los judíos eran el único pueblo que había alcanzado a conservar su propia "nacionalidad" durante el proceso de helenización y, posteriormente, bajo la dominación bizantina. En la Edad Media, formaban una nación coincidente con una capa social específica, la de los comerciantes y los usureros: "Ser judío en la Edad Media no significaba ser miembro de una na-

71 Véase R. S. Wistrich, *Socialism and the Jews*... citado, p. 322.
72 Engelbert Pernrestorfer, "Zur Judenfrage", en *Der Jude*, vol. 1916-1917, p. 313.
73 "S." (Kautsky), "Das Judentum", en *Die Neue Zeit*, VIII (1890), p. 26.

ción particular, sino también de una profesión particular. Ser judío significaba ser usurero [*Wucherer*] y *viceversa*; el carácter judío se convirtió en el del usurero y el carácter del usurero en el del judío".[74] Pero el capitalismo socavaba el fundamento socioeconómico de la nación judía, eliminando la segregación de los judíos en una sola rama profesional y transformándolos en obreros, artesanos e intelectuales. El capitalismo había iniciado una nueva diáspora que dispersaba a los judíos en las diferentes actividades económicas y que, a fin de cuentas, había conducido a la desaparición del judaísmo.

En 1908, Kautsky constataba la supervivencia del personaje feudal del usurero judío en Europa oriental, pero ahora ya no percibía a los *Ostjuden* como una nación. Aunque se considerasen ellos mismos como una nación, eran en su gran mayoría pequeños comerciantes o vendedores ambulantes y hablaban su propia lengua, el yíddish, o, como lo precisaba Kautsky, "no el hebreo, sino un alemán corrompido [*ein verdorbenes Deutsch*] que los separaba de su medio". Kautsky era así llevado a calificarlos de "casta" (*Kaste*) más que de nación.[75] Definiendo a la nación como una comunidad de entrada lingüística y territorial, concebía a los judíos de la diáspora como el residuo de una antigua nacionalidad. No poseían territorio y hablaban una "no lengua", no constituían, pues, una nación en el sentido moderno del término; su declinación histórica era inevitable, aunque se veía retardada por su función económica, que contribuía a conservarlos en tanto que grupo étnico distinto. Veremos en seguida, sobre todo en el capítulo consagrado a Abraham Léon, que la concepción de los judíos como casta estaba bastante extendida en la época (se la encuentra, por ejemplo, en Max Weber).

En su obra *Los orígenes del cristianismo* (1910), Kautsky se refería todavía a la nación judía de la diáspora ("una nación sin campesinos, formada exclusivamente por la población urbana", una nación de "comerciantes"),[76] pero al mismo tiempo precisaba que se trataba de una nación a partir de ese momento desprovista de sus elementos constitutivos fundamentales, el territorio y la lengua. En *Rasse und Judentum* (1914), el análisis de Kautsky estaba rematado por la siguiente fórmula: "Todo lo que constituye la esencia de una

74 Ídem, p. 28.

75 Karl Kautsky, "Nationalität und Internationalität", en *Erganzungshefte zur Neuen Zeit*, n° 1, 1908, p. 7. Véanse las críticas de Markus Ratner en su artículo "Die nationale Autonomie und das jüdische Proletariat", en *Sozialistische Monatshefte*, 1911, n° 21, p. 1340-1341.

76 Karl Kautsky, *Der Ursprung des Christentums*, Stuttgart, Dietz Verlag, 1910, pp. 232-233.

nación, ellos lo pierden: la comunidad territorial y la comunidad de lengua".[77] La diáspora marcó, pues, el fin de la nación judía. Si el judaísmo se había conservado a través de los siglos a pesar de la pérdida de su carácter nacional, era gracias a la supervivencia de un "residuo de la antigua vida nacional", a saber, la religión.

Rasse und Judentum representó en cierta manera la culminación de la elaboración teórica del marxismo de la Segunda Internacional sobre la cuestión judía. Una buena parte del libro estaba consagrada a la crítica de las teorías pseudocientíficas sobre la raza, cuya legitimidad era en la época raramente cuestionada en el plano científico (y cuyo uso ideológico se volvió cotidiano durante la guerra, que se quería explicar en términos de conflicto racial). Kautsky iba a contracorriente de este punto de vista: declarándose partidario del etnólogo Ratzel, sostenía que las razas humanas cambiaban continuamente a causa de las mezclas y de las fusiones, de la adaptación al medio exterior (él mismo en evolución) y, finalmente, a causa del progreso técnico y social que modificaba las condiciones de vida de los hombres. Era imposible distinguir las características raciales heredadas de las adquiridas: "La determinación racial, que parece tan evidente entre las bestias, se pierde cada vez más entre los hombres".[78] Sobre la base de esta premisa, Kautsky rechazaba el concepto de raza judía. Los criterios normalmente adoptados para definir una raza –a menudo muy discutibles, lo admitía– no corresponden a las características de los judíos: a) sólo una pequeña minoría judía, entre el 13 y el 14 %, posee lo que se llama "naso judío"; b) se podía destacar cierta semejanza de la forma del cráneo entre los judíos y los otros pueblos de Europa oriental; c) se encontraba en general entre los judíos la misma dinámica demográfica que entre las naciones entre las cuales vivían; d) no se podía hablar de enfermedades judías específicas; e) finalmente, el acento judío era producto del medio de vida "particular" de los judíos, y no un carácter heredado. No había raza judía: el "tipo espiritual judío" era el producto de dos milenios de vida urbana. Al rechazar el concepto de raza judía, Kautsky se distinguía claramente de Bebel y Bauer, situándose en un nivel de análisis superior.

Ni raza ni nación, los judíos formaban para Kautsky una casta. En unas cuantas páginas que parecían sacadas de un manual de darwinismo social, formulaba su teoría en estos términos: "Hay que preguntarse si la selección natural,

77 Karl Kautsky, *Rasse und Judentum*, Stuttgart, Dietz Verlag, 1921, p. 55.
78 Ídem, p. 34.

bajo la forma de conservación de los mejores, no tuvo una gran influencia sobre el desarrollo. Sin embargo, es verdad que ha ejercido una influencia constante y poderosa sobre la formación y preservación de los espacios a través de la eliminación de los no aptos en un medio determinado. [...] A través de una selección constante y una adaptación consciente a las condiciones de vida, los judíos han alcanzado a compensar las funestas consecuencias del medio urbano con más éxito que los campesinos urbanizados. Al cabo de varias generaciones, los judíos se han transformado en una población urbana".[79] En las ciudades, con el tiempo, su especialización comercial se convirtió en un "rasgo distintivo hereditario". El capitalismo había quebrado las barreras del gueto (étnico y económico), favoreciendo la penetración de los judíos en otras actividades productivas e iniciando el proceso de emancipación. Una vez modificado el marco socioeconómico, la asimilación se había impuesto como una ley natural. Kautsky pensaba la asimilación como una disgregación completa de la comunidad judía, que había entonces perdido las especificidades étnicas y culturales. Este proceso debía producirse en tres fases: a) el abandono de la lengua vernácula y la adopción de la lengua dominante en los diferentes países; b) la difusión de las conversiones; c) el incremento de los matrimonios mixtos. Su conclusión era la siguiente: "Es sólo en el gueto, en la segregación y bajo la opresión política, en la ilegalidad y la hostilidad que el judío puede sobrevivir entre los otros pueblos. En cambio, se disuelve, se funde en el medio circundante, desaparece ahí donde es tratado como libre e igual".[80]

La asimilación, en realidad, se precisa como aculturación de una comunidad que sigue conservando una fisonomía cultural, religiosa y social bien precisa. Las conversiones y los matrimonios mixtos nunca alcanzarán a hacer mella en la homogeneidad de las comunidades de Berlín, Budapest y Viena, las ciudades de *Mitteleuropa* donde los judíos estaban más concentrados, más integrados socialmente y más asimilados culturalmente, para no hablar del Este europeo, donde estos fenómenos no existían para nada.[81] Por lo demás, cuando Kautsky escribió su libro, el antisemitismo ya tenía varias décadas contribuyendo a la redefinición de la identidad judía en tanto que sentimiento de pertenencia a un grupo "distinto".

En la medida en que concebía la asimilación como una tendencia natural del desarrollo social, Kautsky se oponía evidentemente al sionismo, un movimien-

79 Ídem, p. 63.
80 Ídem, p. 64.
81 Ídem, p. 73.

to que consideraba como objetivamente cómplice del antisemitismo, porque tenía por objetivo "alejar a la comunidad judía de las naciones actuales".[82] El proyecto de colonización de Palestina le parecía concretamente impracticable y políticamente reaccionario por varias razones: a) los *Ostjuden* podían poner fin a su condición de miseria y opresión a través de la revolución en Rusia, ciertamente no creando un Estado judío en Palestina; b) los judíos, población urbana desde hacía siglos, no podían transformarse repentinamente en un ejército de colonos agrícolas; c) finalmente, Palestina era un territorio muy pobre donde faltaban las premisas para el desarrollo industrial (insuficientes recursos materiales e insuficientes materias primas, inexistencia de un mercado interior susceptible de ofrecer una salida a la producción local, carencia de vías de comunicación). Kautsky definía al sionismo como un "deporte para filántropos y hombres de letras", que buscaban conquistar Palestina "como gueto mundial para el aislamiento de la raza judía".[83]

En 1921, en una nueva edición de *Rasse und Judentum*, Kautsky agregó estas significativas líneas a su crítica del sionismo: "Es el trabajo el que da a la población el derecho a la tierra sobre la que reside; así pues, el judaísmo no puede exponer ningún derecho sobre Palestina. Sobre la base del derecho al trabajo y a la autodeterminación democrática, hoy Palestina no pertenece a los judíos de Viena, Londres o Nueva York, que la reclaman para el judaísmo, sino a los árabes del país mismo, la gran mayoría de la población. [...] En su argumento, los sionistas ignoran completamente a la población árabe o la tratan como un factor despreciable".[84] A diferencia de la mayor parte de los críticos marxistas que se limitaban a señalar el carácter "utópico" del sionismo y su efecto perjudicial sobre la lucha de clases en la diáspora, Kautsky también tomaba en cuenta la existencia de una nación árabe en Palestina, con la que inevitablemente habría chocado la obra de edificación de un Estado judío. Esta crítica al sionismo es, sin duda, la más pertinente de todas las que se han analizado hasta aquí.

Rasse und Judentum terminaba en una verdadera apología de la asimilación. Según Kautsky, la condición judía contemporánea estaba marcada por una dicotomía profunda entre el compromiso creciente de los judíos en los movimientos de vanguardia, que hacía de ellos un "factor revolucionario eminente", y el

82 Sobre la concepción de asimilación como aculturación, véase Milton M. Gordon, *Assimilation in American Life*, Nueva York, Oxford University Press, 1964, pp. 60-83.
83 K. Kautsky, *Rasse und Judentum* citado, p. 84.
84 Ídem, p. 96.

papel cada vez más reaccionario del judaísmo, definido como "la cuerda en el cuello del judío progresista, uno de los últimos restos de la Edad Media feudal".[85] En su espíritu *Aufklärer* y positivista, identificaba asimilación y progreso: "No habremos salido completamente de la Edad Media mientras el judaísmo siga entre nosotros. Entre más rápido desaparezca, mejor para la sociedad y para los judíos mismos".[86] En el fondo, los judíos debían adherir a los movimientos revolucionarios no en tanto que judíos, sino para contribuir a su propia negación, como nación, como entidad histórica y como comunidad espiritual.

Esta actitud era, por lo demás, coherente con la versión kautskiana del internacionalismo. Los factores constitutivos de la nación eran para el director de *Die Neue Zeit*, como se ha visto, la lengua y el territorio. En su crítica a los austromarxistas, señalaba la importancia de los procesos de centralización en la economía capitalista que chocaban con toda idea de autonomía nacional. A la teoría de Bauer, que preveía una diferenciación creciente de las naciones en el socialismo, oponía la hipótesis de su fusión. Siendo la nación una comunidad lingüístico-territorial, producida por el capitalismo y, de esa manera, transitoria, su desaparición en el socialismo debía ir acompañada de la superación del pluralismo lingüístico que desembocaría en una o varias lenguas universales que se impondrían de manera "darwiniana" a través de un proceso de selección natural entre las lenguas existentes. Esta hipótesis, lanzada por primera vez por Kautsky en su estudio "Die moderne Nationalität" (1887), fue retomada en 1917 en otro texto, "Die Befreiung der Nationen", donde explicaba que "el objetivo no es la diferenciación, sino la asimilación de las naciones".[87] Esta previsión de una especie de *happy end* de la historia, donde el destino de las naciones era el de su autonegación en un *melting pot* universal, entrañaba inevitablemente la idea de una disolución del judaísmo. En esta perspectiva, la autonomía nacional judía no podía ser percibida más que como "reaccionaria", es decir, opuesta a la marcha de la historia y del progreso.[88]

85 Ídem, p. 93.
86 Ídem, p. 108.
87 Ibídem.
88 Karl Kautsky, *Die Befreiung der Nationen*, Stuttgart, Dietz Verlag, 1917 (citado por Roman Rosdolsky, *Zur nationalen Frage*, Berlin, Olle & Wolter, 1979, p. 204); véase también su artículo "Die moderne Nationalität", en *Die Neue Zeit*, 1887, vol. 2, p. 448. Sobre la teoría de la nación de Kautsky, véase en particular Claudie Weill, "Kautsky face aux questions nationales", en *L'Internationale et l'autre...* citada, pp. 9-22.

IV. ¿*Yiddishkeit* o sionismo? Los judeomarxistas

¿Existe un marxismo judío? En Europa central sólo hemos destacado la presencia de numerosos judíos en el seno de las socialdemocracias alemana y austríaca. En Europa oriental, en cambio, la asimilación no era más que un fenómeno marginal concerniente a un núcleo relativamente restringido de miembros de la *intelligentsia*, pero ajeno a la aplastante mayoría de la población judía (recordemos, una vez más, que a finales del siglo XIX el yíddish era la lengua materna de casi el 97% de los judíos del imperio zarista). En ese contexto, la elaboración del pensamiento marxista estaba influido por la existencia de una nación y un movimiento obrero judíos. El injerto del sionismo en la teoría marxista, intentado por Ber Borojov, y el concepto de autonomía nacional cultural, desarrollado por Vladimir Medem, se inscribían en esta realidad judía del Este europeo y aparecían como una variante nacional del marxismo de comienzos del siglo. Al lado de los intelectuales judíos asimilados que adherían a la socialdemocracia rusa o polaca, se formaron movimientos y partidos que definían su propia identidad teórica y política respecto de una problemática específicamente judía, diferente e irreductible de la del socialismo ruso. Un análisis comparado de la génesis de los marxismos ruso y judío puede ayudarnos a poner a la luz este corte y, por otro lado, constituye la premisa necesaria para la reconstrucción del debate, o más bien del conflicto, entre Lenin y el Bund, que abordaremos en el siguiente capítulo.

Las bases del marxismo ruso fueron echadas en 1883, en Ginebra, cuando un círculo de populistas exiliados (Georgy Plejanov, Pavel Axel'rod, Vera Zasulich)

fundó el grupo Emancipación del Trabajo. Dos años antes, el asesinato del zar Alejandro II había iniciado la declinación de los *narodniki* y bloqueado cualquier esfuerzo de liberalización del régimen.

Marxismo ruso y marxismo judío

En la medida en que el marxismo ruso, cuyo perfil teórico llevaba el sello de Plejanov, fue en el origen una tentativa de respuesta a la crisis del populismo, es útil resumir en algunos puntos las divergencias fundamentales que oponían a estas dos corrientes de pensamiento: a) los populistas estimaban que Rusia, gracias a su situación histórica particular, podía conocer una transformación socialista "saltándose" la fase capitalista de desarrollo económico; b) idealizaban la *obscina*, la comunidad campesina todavía predominante en el campo a finales del siglo XIX, considerándola como una palanca susceptible de regenerar a toda la sociedad rusa; c) finalmente, contemplaban el futuro de su inmenso país como una especie de socialismo agrario, producto de una revolución campesina que los *narodniki* en un primer tiempo habían estimulado y luego desencadenado a través de una serie de acciones ejemplares (sobre todo, atentados terroristas). Los marxistas rechazaban esta perspectiva porque: a) a sus ojos, el capitalismo ruso aparecía como una realidad de la que había que tomar nota y, en tanto que formación social burguesa, Rusia debía recorrer todas las fases de desarrollo económico de Europa occidental; b) este proceso implicaba la disolución de las comunidades agrarias (la abolición de la servidumbre realizada por la reforma económica de 1861 era interpretada en ese sentido); c) finalmente, al subjetivismo político de los populistas oponían la organización y la movilización de la clase obrera. Las conclusiones que Plejanov sacaba de esta crítica eran simples y claras: las condiciones socioeconómicas de una revolución burguesa estaban en camino de madurar en Rusia y la revolución socialista debía seguir a la fase históricamente ineluctable del capitalismo.[1] Se trata de posiciones muy alejadas de Marx, cuyos escritos demuestran que compartía en esencia la hipótesis de un paso

1 Para una reconstrucción del debate entre marxistas y populistas rusos, véanse en particular Andrej Walicki, *The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists*, Oxford, Oxford University Press, 1969; Franco Battistrada, *Marxismo e populismo*, Milán, Jaca Book, 1982, y la obra clásica de Franco Venturi, *Les intellectuels, le peuple et la révolution. Histoire du populisme russe au XIXe siècle*, Paris, Gallimard, 1972, 2 vol.

directo de la *obscina* al comunismo (parecen más cerca de las del viejo Engels, quien sin embargo siempre rechazó –a pesar de las presiones de los marxistas rusos– criticar abiertamente a los populistas).[2]

El punto de partida de los marxistas rusos era, pues, que el imperio zarista no podía escapar a la fase completa del desarrollo capitalista. Desde sus orígenes hasta la revolución de 1905, el pensamiento marxista ruso permaneció impregnado de objetivismo y de evolucionismo positivista. La publicación de las *Notas críticas sobre el desarrollo económico de Rusia* (1894), de Peter Struve, marcó el nacimiento del "marxismo legal". A través de los marxistas legales (Struve, Tugan-Baranovsky), que en el fondo eran los intérpretes más coherentes del curso teórico de Plejanov, el marxismo tomó forma en Rusia como teoría del desarrollo capitalista. El economista Alexander Gerschento ha señalado con justicia que, en la Rusia de finales del siglo XIX, el marxismo "realizó una reconciliación tardía y precaria entre la *intelligentsia* y el progreso industrial".[3] Desde este punto de vista, una obra como *El desarrollo del capitalismo en Rusia* (1899), de Lenin, representaba, con su visión de un crecimiento económico lineal y orgánico, la contribución más rica y profunda en el interior de las coordenadas teóricas fijadas por Plejanov, Struve y Tugan-Baranovsky. Este curso metodológico será superado por Trotsky, inmediatamente después del levantamiento de 1905, gracias a su teoría de la revolución permanente.[4] En *Balance y perspectivas* (1906), Trotsky estudió los orígenes y el desarrollo de la formación social rusa bajo el ángulo de la economía capitalista internacional concebida como una totalidad. Percibía en el proletariado –producto del crecimiento industrial reciente e intensivo– la fuerza motriz de una revolución socialista y, al mismo tiempo, excluía la "necesidad histórica" de una larga fase de desarrollo

2 En una carta dirigida en 1877 a la redacción de la revista rusa *Otecestvennye Zapiski*, Marx prevenía a sus lectores contra el peligro de una interpretación de su "esbozo de la génesis del capitalismo en Europa occidental" como una "teoría histórico-filosófica del curso general fatalmente impuesto a todos los pueblos, independientemente de la situación histórica en la que se encuentran". Reafirmaba el mismo concepto en una carta a Vera Zasulich, fechada el 3 de marzo de 1881, que sin embargo el grupo marxista ruso de Ginebra no quiso hacer pública y que fue reencontrada sólo en 1911 por David Rjazanov. Los escritos de Marx y Engels sobre esta cuestión fueron reunidos y discutidos por T. Shanin (ed.), *Late Marx and the Russian Road*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984.

3 Alexander Gerschenko, "Lo sviluppo economico nella storia della cultura russa dell'Ottocento", en *Il problema storico dell'arretratezza economica*, Turín, Einaudi, 1965, p. 177.

4 Entre las obras consagradas a la génesis de la teoría de la revolución permanente, mencionemos: Denise Avenas, *Économie et politique dans la pensée de Trotsky*, París, Maspero, 1969; Alain Brossat, *Aux origines de la révolution permanente*, París, Maspero, 1974, y Michael Löwy, *Uneven and Combined Development. The Theory of Permanent Revolution*, Londres, Verso, 1981.

capitalista, rechazando el dogma (compartido por todas las corrientes de la socialdemocracia rusa) del carácter burgués de la revolución rusa. En ese sentido, la teoría de Trotsky constituía la superación dialéctica de la controversia entre marxistas y populistas.

La génesis del marxismo judío se dio por fuera de esta problemática que tan profundamente había marcado los orígenes del marxismo ruso. En Lituania y, en términos más generales, en toda la zona de residencia, la *intelligentsia* judía no podía acoger al marxismo ni como teoría del desarrollo capitalista, ni como teoría de la revolución permanente. Se trataba de dos orientaciones estratégicas que encontraban como agente social al proletariado industrial ruso, mientras que una de las características principales del *shtetl* era la exclusión del proletariado judío de la industria mecanizada. Los círculos socialistas judíos lituanos y polacos estaban más bien confrontados al problema de las aporías del desarrollo capitalista en Rusia. El resultado fue el nacimiento de un marxismo judío como teoría de la cuestión nacional.[5] El anclaje social de los judeomarxistas –adoptando esta terminología se evita confundirlos con los marxistas judíos asimilados– era el de un proletariado estructuralmente marginal y étnicamente homogéneo; su anclaje cultural, el de una minoría nacional extraterritorial. Llamando judeomarxismo a la forma particular asumida por el pensamiento marxista en la *yiddishkeit*, no queremos, en absoluto, intentar presentarlo como un fenómeno homogéneo, o subestimar las diferencias internas. Se trata sólo de fijar la génesis específica, en el interior del imperio ruso, en el marco de la cuestión judía vista como una cuestión nacional. En el origen de la elaboración teórica de Vladimir Medem y de Ber Borojov, a pesar de sus divergencias metodológicas y estratégicas, estaba el mismo interrogante: ¿cómo resolver el problema nacional judío en Rusia?

La definición de la *yiddishkeit* como nación distinguía, en el fondo, la problemática del judeomarxismo respecto de la de los marxistas judíos asimilados. Se podría fijar simbólicamente alrededor de 1905 (la fecha de nacimiento del SERP y del Poale Sion y el año del Cuarto Congreso del Bund, donde se adoptó un programa de autonomía nacional cultural) el cumplimiento de un proceso de formación del judeomarxismo. A comienzos del siglo existía un judeo-

5 Este señalamiento también es válido, en gran medida, para los marxismos polaco, georgiano y armenio. Sobre esta cuestión, véase *Claudie Weill*, "Territoire et extraterritorialité: les théories socialistes des empires multinationaux avant 1914", en *L'Internationale et l'autre. Les relations interethniques dans la IIe Internationale*, París, 1987, Arcantére, pp. 89-95.

marxismo, así como un marxismo alemán, un marxismo ruso, un austromarxismo, etc. Estos últimos, por lo demás, no eran, con seguridad, menos heterogéneos: en la socialdemocracia alemana cohabitaban Bernstein, Kautsky y Rosa Luxemburgo; en la socialdemocracia rusa, Plejanov, Lenin, Martov, Trotsky y Bogdanov. El Bund y el Poale Sion, a pesar de sus cursos diferentes, eran expresión del marxismo revolucionario de la *yiddishkeit*. Sin embargo, no es posible considerar al judeomarxismo, en razón de su génesis particular, como completamente ajeno al marxismo ruso. En cierta medida, el primero se definía en función del segundo, ya que nacía de la imposibilidad de encontrar en el seno del movimiento socialista ruso o polaco una respuesta satisfactoria a los problemas del movimiento obrero judío. Para comprender la génesis del judeomarxismo, hay pues que estudiar la formación del Bund y del Poale Sion respecto de la situación específica del proletariado judío.

El movimiento obrero judío

Entre la anexión del reino de Polonia por el imperio zarista (1795) y el fin del siglo XIX, la población judía de Rusia conoció un crecimiento demográfico intenso, pasando de uno a cinco millones de personas.[6] Al lado de este empuje demográfico se produjo un largo fenómeno migratorio que, a partir de los años ochenta, tomó las proporciones de un auténtico éxodo de masas.[7] En la zona de residencia (Polonia, Lituania, Bielorrusia, Ucrania y algunas provincias bálticas), los judíos vivían concentrados en pequeñas ciudades-mercados –los *shtetlakh* tradicionales, donde a menudo constituían la mayoría de la población– o en los centros urbanos, donde su porcentaje respecto de la población total variaba a menudo entre el 10% y el 15% o más. La mitad –en ciertas regiones, in-

6 Véanse Rachel Ertel, *Le shteti. La bourgade juive de Pologne*, París, Payot, 1982, p. 147, y Solomon Schwartz, *The Jews in the Soviet Union*, Nueva York, Syracuse University Press, 1951, pp. 10-11. Para un análisis general del fenómeno, véase Sergio Della Pergola, *La transformazione demografica della diaspora ebraica*, Turín, Loescher, 1983.

7 Hay una muy vasta literatura sobre la emigración judía entre 1880 y la Primera Guerra Mundial. Podemos señalar aquí: Samuel Joseph, *Jewish Inmigration to the United States from 1881 to 1910*, Nueva York, AMS Press, 1967; Irving Howe, *World of Our Fathers. The Journey of the East European Jews to America and the Life They Found and Made*, Nueva York, Schocken Books, 1976; Nancy Green, *Les travailleurs inmigrés juifs à la Belle Époque. Le "Pletzl" de Paris*, París, Fayard, 1985; abordamos el tema en el estudio "Dallo Shtetl all'East Side. Note sull'emigrazione ebraica a New York (1880-1920)", en *Movimento operaio e socialista*, IX (1986), nº 1, pp. 143-154.

cluso, las dos terceras partes– de los judíos rusos vivía en las grandes ciudades y constituía, en el interior de la zona de residencia, menos del 3% de la población rural (en una época en la que la aplastante mayoría de los rusos eran campesinos).[8] En 1897, el 54,4% de los judíos económicamente activos eran comerciantes, vendedores ambulantes o personas sin ocupación bien definida: los *luftmenshn*; el 18,4% eran artesanos y alrededor del 25%, trabajadores asalariados, de los cuales 10% eran trabajadores no manuales.[9] Estas cifras correspondían a medio millón de artesanos, autónomos o independientes, y a cincuenta mil obreros de fábrica.[10] La composición de la clase obrera judía era la siguiente: 52% en el sector del vestido (costureros y zapateros), 19% en la construcción (albañiles, carpinteros, herreros, pintores, etc.), 9% en la alimentación y la manufactura del tabaco y el resto en una multitud de actividades secundarias.[11]

Hay que señalar ciertas especificidades importantes del proletariado judío. A diferencia de la clase obrera rusa de origen campesino, la clase obrera judía había salido del artesanado. Sus primeras formas de organización sindical no tomaron el modelo de la *obscina*, sino el de las *jevroth*, las sociedades artesanales judías de ayuda mutua.[12] La característica fundamental del proletariado judío era su exclusión de la gran industria y su atomización en un gran número de pequeñas fábricas que empleaban una mano de obra exclusivamente judía y sobrevivían al margen del desarrollo económico. Los obreros judíos podían respetar tranquilamente el sábado, mientras que las grandes fábricas que empleaban una fuerza de trabajo rusa o polaca cerraban el domingo.[13] La estructura de la clase obrera judía correspondía a una débil composición orgánica del capital en el seno de la zona de residencia, lo que implicaba una concentración en las fases finales de la producción. Las especificidades culturales del proleta-

8 Véase S. Schwarz, *The Jews in the Soviet Union* citada, p. 11; y S. Della Pergola, *La transformazione demografica della diaspora ebraica* citada, pp. 82-86.

9 S. Schwartz, *The Jews in the Soviet Union* citada, pp. 18-20.

10 Véase Robert R. Brym, *The Jewish Intelligentsia and Russian Marxism*, Londres, McMillan, 1978, p. 31.

11 Véase John Bunzl, *Klassenkampf in der Diaspora. Zur Geschichte der jüdischen Arbeiterbewegung*, Viena, Europaverlag, 1975, pp. 32-35; véase también Bernard Suchecky, "Sionistes-socialistes, Sejmistes et Poalej Tsion en Russie: les premières années (1990-1907)", tesis EHESS, París, 1986, pp. 61-62.

12 Según Nathan Weinstock, "no hubo solución de continuidad entre los gremios religiosos de artesanos (los *jevroth*) y las primeras cajas obreras de resistencia" (*Le pain de misère. Histoire du mouvement ouvrier juif en Europe*, París, La Découverte, 1984, vol. 1, p.24).

13 Véase Nora Levin, *While Messiah Tarried. Jewish Socialist Movements (1871-1917)*, Nueva York, Schocken Books, 1977, p. 40.

riado judío, ligadas en primer lugar a su religión y a su lengua, estaban reforzadas en razón de su separación estructural del proletariado ruso. Esta concentración de los trabajadores judíos en una especie de "gueto socioeconómico" constituyó la raíz material del nacimiento de un movimiento obrero judío particular.[14] En esas condiciones, la integración de los obreros judíos al proletariado ruso era imposible: las barreras étnicas entre rusos, polacos y judíos parecían infranqueables. En el seno de la comunidad judía, en cambio, la divergencia de clase era mucho más suave: la categoría muy amplia de los *luftmenshn* estaba en el cruce de las diferentes capas sociales, acogiendo durante los períodos de crisis a los comerciantes pauperizados y a los trabajadores desempleados. En consecuencia, la formación de una conciencia de clase entre los trabajadores judíos estuvo marcada desde el principio por un carácter nacional bien preciso. Algunas veces, en las pequeñas empresas, los trabajadores judíos estaban cotidianamente en contacto con su patrón (judío), sin jamás tener la ocasión de encontrarse con los obreros rusos o polacos.

La comunidad judía de Europa oriental no fue tocada más que indirectamente por el proceso de industrialización capitalista del imperio. Abraham Léon percibió bien la metamorfosis del "comerciante precapitalista judío en obrero artesano" cuando señaló la combinación de ese proceso con el de la "eliminación del obrero judío por la máquina".[15] Desde su nacimiento, el proletariado judío de Europa oriental se encontró metido en un atolladero, permaneciendo confinado dentro de los sectores económicos estancados y más atrasados. La prescripción religiosa del sábado era considerada por la prensa socialista judía de la época como la causa principal de la exclusión de los judíos de la industria: en la medida en que los cristianos festejaban el domingo, una fábrica que empleara una mano de obra multiétnica habría estado obligada a cerrar dos días por semana, lo que implicaba una disminución de la producción y, en consecuencia, de las ganancias.[16] El proletariado judío estaba ausente, pues, de los sectores decisivos de la economía y empleado, en la mayor parte de los casos, en fábricas artesanales o semiartesanales. Incluso en las regiones meridionales del imperio, más industrializadas que Lituania o Bielorrusia, no había trabajadores judíos en la industria pesada.

14 Véase J. Bunzl, *Klassenkampf in der Diaspora...* citada, p. 37.

15 Abraham Léon, *La conception matérialiste de la question juive*, París, EDI, 1980, p. 128.

16 Véase Ezra Mendelsohn, *Class Struggle in the Pale. The Formative Years of the Jewish Workers' Movement in Tsarist Russia*, Nueva York, Cambridge University Press, 1970, pp. 19-20.

La formación del Bund se dio en Lituania y en Polonia, donde el proletariado judío era numeroso y relativamente concentrado, entre 1894 y 1905. Hay que trazar brevemente esta trayectoria, porque fue el marco de la elaboración teórica de Vladimir Medem. En 1894 apareció, en ruso, *Sobre la agitación*, un panfleto escrito por Arkadi Kremer con la ayuda de Juli Martov, quien contribuyó a orientar la actividad de los círculos socialistas judíos de Vilna y Bialystok hacia la organización de masas del proletariado. El paso de la actividad clandestina de propaganda a la agitación comportó también, para los marxistas judíos, un cambio lingüístico. La transición de los círculos restringidos de unas cuantas decenas de obreros hacia la organización de miles de trabajadores les impuso la adopción del yíddish, lo que produjo el nacimiento de una elite intelectual que se expresaba en esta lengua. Folletos, libelos, conferencias, canciones por el nacimiento de una verdadera literatura socialista yíddish, el paso fue bastante rápido. Se trató de una mutación espontánea, de la que los precursores del Bund no previeron todas sus implicaciones. Martov y Kremer habían concebido la adopción del yíddish como un expediente técnico necesario para abordar al proletariado judío, pero no tenían la intención de crear un movimiento obrero yíddish. Fue más bien el producto de una orientación empírica que, sin embargo, se impuso muy rápidamente: en 1897 ya aparecía la primera traducción yíddish del *Manifiesto comunista*, hecha por Chaim Jitlovsky. La fundación del Bund se dio en Vilna, en octubre del mismo año, durante un congreso en el que participaron trece delegados procedentes de varias ciudades de la zona de residencia (Vilna, Vitebsk, Bialystok, Varsovia, Minsk, etc.).[17] El documento programático aprobado por el congreso reconocía la opresión particular sufrida por el proletariado judío, tanto como clase cuanto como minoría oprimida. Sin embargo, la perspectiva de la asimilación subsistía, aunque implícitamente. El yíddish era adoptado sobre la base de criterios puramente funcionales y prácticos; por ejemplo, el Bund no reivindicaba la introducción de su enseñanza en las escuelas públicas. La lucha contra el antisemitismo y las discriminaciones legales impuestas a los judíos por el régimen zarista no iba acompañada de la reivindicación de su derecho a existir como minoría nacional.

17 Sobre el proceso de formación del Bund, véase Henri J. Tobias, *The Jewish Bund in Russia from its Origins to 1905*, Stanford, Stanford University Press, 1972, pp. 22-69; además de las obras citadas de Weinstock, pp. 33-154, y de N. Levin, pp. 236-279. Se puede encontrar una buena síntesis sobre la prehistoria del Bund en A. Menes, "The Jewish Socialist Movement in Russia and Poland (1870-1897)", en *The Jewish People. Past and Present*, Nueva York, Jewish Encyclopedic Handbooks, 1955, vol. 2, pp. 355-368.

Parece revelador que un año después, durante el congreso constitutivo del POSDR, en Minsk, donde tres de nueve delegados eran bundistas, éste se calificara de "panruso" con el fin de referirse al proletariado del imperio zarista en su conjunto y no sólo al de lengua rusa.[18] Esta especificación (sugerida por el Bund) contenía el reconocimiento implícito del carácter multinacional del movimiento obrero en la Rusia zarista, pero todavía se estaba lejos de considerar a los judíos como una nacionalidad con el mismo título que las otras. Para ello hubo que esperar hasta 1901, cuando la cuestión nacional fue colocada en el centro del Cuarto Congreso del Bund. Bajo la influencia de los austromarxistas, que habían desarrollado en 1899 (Congreso de Brünn del PSO) un proyecto de autonomía nacional cultural para las diferentes naciones de la monarquía habsburguesa, el Bund definió a los judíos como nacionalidad. Al adherir a las orientaciones de la federación eslava meridional del Partido Socialista austríaco, que en el Congreso de Brünn había propuesto una extensión del concepto de autonomía nacional cultural a las minorías extraterritoriales, los bundistas aprobaron un programa nacional articulado en torno a tres reivindicaciones: a) la transformación del imperio ruso multinacional en una federación de pueblos; b) el derecho a la autonomía nacional para cada uno de estos pueblos, independientemente del territorio de implantación; c) la atribución a los judíos del estatuto de nación con plenos derechos. Sin embargo, el Bund decidió no levantar inmediatamente su programa nacional, limitándose por el momento a una lucha por la igualdad de los derechos cívicos y por la supresión de la legislación antisemita.[19] Esta evolu-

18 Véase H. J. Tobias, *The Jewish Bund in Russia*... citada, p. 78.

19 Estos son los pasajes más significativos de la resolución sobre la cuestión nacional adoptada por la Cuarta Conferencia del Bund: "La conferencia estima que un Estado como Rusia, compuesto de varias nacionalidades, debería, en el futuro, ser reestructurado bajo la forma de federación de nacionalidades que gozaran de una completa autonomía nacional independientemente del territorio que ocuparan. La conferencia estima también que el término 'nación' debe ser aplicado al pueblo judío. Sin embargo, considerando que es prematuro, en las condiciones actuales, levantar la consigna de autonomía nacional para los judíos, la conferencia considera que, en el momento actual, basta con luchar por la abrogación de todas las leyes de excepción contra los judíos, denunciar la opresión nacional judía y protestar contra ella, evitando la exaltación del sentimiento nacional que no podría más que oscurecer la conciencia de clase del proletariado judío y conducirlo al chovinismo" (véanse N. Levin, *While Messiah Tarried*... citada, p. 277; y N. Weinstock, *Le pain de misère*... citada, p. 129). La evolución del debate sobre la cuestión nacional en el Bund fue reconstruida cuidadosamente en el libro de H. J. Tobias citado, pp. 160-176. Sobre la influencia de los austromarxistas, cuyo Congreso de Brünn fue comentado por la prensa del Bund desde 1899, véanse H. S. Kazdan, "Der Bund biz dem finftn tsuzamenfor", en Y. S. Hertz, *Digeshikte fun Bund*, Nueva York, Farlag Unser Tsait, 1960, vol. 1, pp. 184-186, y el testimonio de John Mill, *Pionern un boiern. Memuarn*, Nueva York, Farlag Der Weker, 1949, pp. 66-67.

ción en el análisis de la cuestión nacional llevó al Bund, al mismo tiempo, a formular una crítica intransigente al sionismo, estigmatizado como una reacción burguesa al antisemitismo y como un instrumento de división y de desorientación de la clase obrera. La adopción de un programa nacional fue acompañada de una demarcación muy clara de toda hipótesis de nacionalismo judío.[20]

A causa de su nueva fisonomía de partido obrero judío, el Bund entró en conflicto con la socialdemocracia rusa. La escisión se produjo durante el célebre Segundo Congreso del POSDR, que se realizó en 1903 en Bruselas y en Londres. El Bund –representado por cinco delegados: Kosovsky, Medem, Eizenstat, Liber y Portnoy– no sometió a la discusión del congreso su nuevo programa, sino que se limitó a presentar las condiciones organizativas que consideraba indispensables para su mantenimiento en el seno del POSDR: por un lado, el hecho de ser reconocido como el único representante del proletariado judío y, por el otro, la transformación de la socialdemocracia en una federación de partidos nacionales más o menos independientes, sobre el modelo del partido austríaco. Estas condiciones levantaron un amplio debate sobre el papel del Bund en el partido y fueron rechazadas al final. El Bund permaneció completamente aislado durante las votaciones del congreso, en el que sus mociones no obtuvieron más que los cinco votos de sus delegados. El congreso votó una resolución sobre el "derecho de las naciones a la autodeterminación", pero rechazó una enmienda presentada por Medem que proponía establecer "instituciones susceptibles de garantizar la plena libertad de desarrollo cultural" para todas las minorías nacionales.[21] La separación fue inevitable cuando se opusieron dos mociones, una presentada por Martov y otra por Liber: la primera definía al Bund como una sección del POSDR que intervenía entre los trabajadores judíos, una tarea que planteaba problemas lingüísticos particulares; la segunda, por el contrario, quería extender esta autonomía a todos los problemas concernientes a la vida del proletariado judío. El problema estaba planteado: ¿el Bund debía ser un partido obrero judío o una organización particular del POSDR, encargada de la propaganda entre los trabajadores de lengua yíddish? La actitud de los socialdemócratas rusos estaba bien resumida por el discurso de Trotsky: "Los esfuerzos que [los bundistas] han realizado en el limitado espacio de la zona de

20 Véase John Bunzl, "Le Bund et le sionisme", en *Combat pour la Diaspora*, 1980, n° 4 (número especial consagrado a la historia del Bund), pp. 43-49. Para un análisis más profundo, véase Y. S. Hertz, "Der Bund un di andererichtungen", en *Digeshikte fun Bund* citada, pp. 339-354.

21 Véase N. Levin, *While Messiah tarried...* citada, p. 298.

residencia judía hubieran podido dar resultados diez veces más importantes si el trabajo hubiera sido llevado a un dominio más vasto. [...] El aislamiento organizativo del Bund encerró la energía revolucionaria de sus militantes en un recipiente estrecho y ha limitado implacablemente –y, parece, por mucho tiempo– el horizonte político de sus jefes".[22]

El problema de la organización del movimiento obrero jugó un papel nada despreciable en el debate sobre la cuestión nacional. Orientados hacia la creación de un partido de acción en el marco de la autocracia zarista –según Lenin y los bolcheviques, había que crear una organización fuertemente centralizada de revolucionarios profesionales–, los socialdemócratas rusos veían en el federalismo del Bund el peligro de un repliegue nacionalista y de un estallido organizativo, lo que hubiera impedido a la clase obrera multinacional del imperio ruso soldarse en un movimiento unitario y poderoso. Para Lenin, había que evitar, de manera absoluta, el ejemplo de la socialdemocracia austríaca que en 1897, durante su congreso de Viena-Wimberg, se dio una estructura federativa formada por seis partidos nacionales (alemán, checo, esloveno, polaco, italiano y ucraniano-ruteno).[23]

Pero el debate sobre la autonomía organizativa en el interior del POSDR escondía en realidad dos enfoques profundamente diferentes de la cuestión nacional. Si el problema no emergió claramente, la causa debe buscarse sobre todo en la actitud del Bund, que no se atrevió a presentar al congreso su nueva orientación nacional, una conquista todavía muy reciente, provisional e incierta. El pogromo de Kisinev –que, por lo demás, no encontró eco alguno en los debates de Bruselas y Londres– y la escisión del POSDR reforzaron esta nueva perspectiva nacional, que fue definitivamente sancionada por la Quinta Conferencia del Bund en 1905.[24] La escisión, que no fue superada en 1906, fue vivida por el Bund como un profundo desgarrón. En sus memorias, Medem escribió: "Este corte de los hilos que habían unido a los proletariados ruso y judío fue una verdadera catástrofe. Era como si un pedazo de carne hubiera sido arrancado de un cuerpo vivo".[25]

22 Citado por N. Weinstock, *Le pain de la misère*... citada, p. 189.

23 Sobre los problemas de organización de la socialdemocracia austríaca, véase Raimund Löw, *Der Zerfalt der "Kleinen Internationale". Nationalitätenkonflikte in der Arbeiterbewegung des alten Oesterreich (1889-1914)*, Viena, Europaverlag, 1984.

24 Véase H. J. Tobias, *The Jewish Bund in Russia*... citada, p. 331.

25 Vladimir Medem, *The Life and Soul of a Legendary Jewish Socialist*, Nueva York, KTAV, 1979, p. 290 (esta autobiografía apareció en yiddish en 1923).

Esta separación no fue el fruto ni de la voluntad sectaria del Bund ni de los ultimátums burocráticos de la socialdemocracia rusa, como algunas interpretaciones historiográficas parecieran sugerir. De una manera más simple, fue el producto de la separación económico-estructural y nacional del proletariado judío de la zona de residencia respecto del proletariado ruso. A la vez partido de vanguardia y sindicato militante de los trabajadores judíos, el Bund había sido engendrado por una lucha de clases específica en el interior del *shtetl*. Como lo señaló Alexandre Adler, "la estructura artesanal-manufacturera de la industria en las ciudades del *Rajon* no permitía, en absoluto, a una organización inmediatamente pluriétnica alcanzar a organizar a los asalariados judíos contra el capital, esencialmente judío, que los explotaba".[26] Sin embargo, comprender las raíces reales del conflicto entre el Bund y el POSDR no significa considerar como inevitable la escisión e imposible la búsqueda de una síntesis unitaria. Bajo este aspecto, hay que reconocer que los marxistas rusos se mostraron totalmente incapaces de percibir la naturaleza real del Bund. Esta incomprensión de la problemática específica del socialismo judío era evidente en las declaraciones de Plejanov, para quien los bundistas no eran más que "sionistas mareados".[27]

La revolución de 1905 mostró la fuerza y los límites del Bund. En el seno de la comunidad judía, su hegemonía era incontestada, pero su papel fue, globalmente, bastante marginal. Aunque dispuso de un número de militantes y de un aparato organizativo considerables, el Bund fue marginado por una revolución que tuvo su epicentro en San Petersburgo y Varsovia, y encontró su fuerza motriz en el proletariado industrial ruso. En 1905, su debilidad intrínseca, ligada a la fragmentación y a la fragilidad estructural del sector de la clase obrera que representaba, apareció abiertamente. Durante la revolución, el Bund reveló ser, para retomar la imagen dada por Nathan Weinstock, "un coloso con pies de barro".[28] Era la expresión de la lucha de clases en el *shtetl*, donde no había fábrica Putilov. Con todo, en 1905, el Bund no era sólo un partido obrero; se había convertido también en un partido nacional.

26 Alexander Adler, "Le Bund, une nouvelle alliance?", en *Combat pour la diaspora*, 1980, p. 38.

27 Esta caracterización del Bund la hizo Plejanov en el curso de una entrevista concedida a Vladimir Jabotinsky en 1905 (véase Joseph Nedava, "Jabotinsky and the Bund", en *Jewish Soviet Affaires*, vol. 3 (1973), n° 1, p. 45). Hay que agregar que esta escisión no fue permanente. En 1906, en Estocolmo, el Bund participó en el congreso de reunificación del POSDR. Paradójicamente, su readmisión no levantó problema alguno. Una resolución aprobada por el congreso lo reconocía como el único representante del proletariado judío, sin ninguna limitación territorial a su actividad, y consideraba como siempre "abierta" la cuestión nacional, sobre la que los delegados no habían encontrado tiempo para debatir (véase Naum Bujbinder, *Di geshikte fun yidisher arbeter-bavegung in Rusland*, Vilna, Farlag Tomor, 1931, pp. 362-363).

28 N. Weinstock, *Le pain de la misère*... citada, p. 207.

Su fuerza y su originalidad se encontraban en la búsqueda de una síntesis dialéctica entre el internacionalismo proletario y la defensa de una cultura nacional oprimida. Los militantes del Bund inscribían el internacionalismo en una tradición nacional judía; consideraban como posible y necesario luchar por la liberación de los judíos rusos en la perspectiva de una revolución socialista mundial.

La autonomía nacional: Vladimir Medem

El largo estudio de Vladimir Medem, *La cuestión nacional y la socialdemocracia*, publicado en 1904 en ruso y en yiddish, resume un largo debate que se había desarrollado en el seno del Bund, luego de su creación. Este texto estaba marcado de manera evidente por la influencia del austromarxismo, pero no era la simple reproducción de las tesis aprobadas en Brünn en 1899, retocadas en este caso a la luz de algunas especificidades del imperio ruso. Su reflexión sobre el problema de las nacionalidades extraterritoriales se distinguía sensiblemente del programa de Brünn, al que de lejos rebasaba por su profundidad teórica. Se trata, sin duda, de la obra marxista más importante hasta entonces publicada sobre la cuestión nacional (el libro homónimo de Otto Bauer se publicará tres años más tarde), ya que aporta una respuesta a dos exigencias distintas: dar a la orientación del Bund un fundamento teórico general y, al mismo tiempo, precisar la entidad y la naturaleza de las divergencias con los socialdemócratas rusos.

La nacionalidad moderna era definida por Medem como un fenómeno ligado a la formación de la sociedad capitalista, dominio de actividad de la burguesía. Esta última era juzgada como potencialmente capaz de sostener movimientos nacionales de signo opuesto, lo mismo el nacionalismo expansionista y el imperialismo que los movimientos de liberación nacional. Medem daba el ejemplo del conflicto entre checos y alemanes en el imperio austro-húngaro: la burguesía alemana, para extender su propio mercado nacional, intentaba asimilar a los checos (una nación oprimida); por su parte, la burguesía checa, carente de todo poder político, se defendía reivindicando la independencia e intentando "eslavizar" a los alemanes de Bohemia.[29] Una vez admitida esta premisa, Medem no iba más lejos en el análisis de

29 Vladimir Medem, "Di sotsial-demokratie un di natsionale frage", en *Tsum tswantsikstn yartsayt*, Nueva York, American Representation of the General Jewish Workers' Union of Poland, 1943, pp. 180-181. Respecto de la elaboración teórica de Medem sobre la cuestión nacional, véanse K. S. Pinson, "Arkadi Kremer, Vladimir Medem, and the Ideology of the Jewish Bund", en *Jewish Social Studies*, VII (1945), n° 3, pp. 233-264; A. L. Patkin, *The Origins of the Russian-Jewish Labour Movement*, Melbourne y Londres, Chesire, 1947, pp. 198-212.

las raíces económicas del hecho nacional. Su crítica a Renan, en quien la idea de nación era un simple disfraz de la colaboración de clases (la unidad nacional más allá de las divisiones de clases), nos parece, con todo, significativa. Su conclusión, suficientemente clara aunque implícita, era la siguiente: la economía no era tanto el marco constitutivo de la nación como la fuente, bajo el capitalismo, de una desnaturalización chovinista de la nacionalidad concebida como una comunidad de cultura.

Más que una formación socioeconómica, la nación aparecía a Medem como una entidad cultural, no abstracta, suspendida en el vacío y superestructuralmente autosuficiente, sino anclada en una sociedad históricamente dada y, en cierta manera, modelada por los conflictos sociales. La nación era, para el dirigente del Bund, ante todo la cultura nacional, percibida como una categoría vinculada y no mecánicamente subordinada, según la visión marxista vulgar, a la estructura económica. Formulaba así el problema: "Una cultura nacional como entidad independiente, como círculo cerrado con su propio contenido, nunca ha existido. La nación es la forma particular en la que se expresa el contenido humano universal [*der algemein mentshleker hinalt*]. La esencia de la vida cultural, que generalmente es la misma en todas partes, toma tintes y formas nacionales diferentes en la medida en que los diferentes grupos, entre los que se establecen relaciones sociales específicas, se apropian de ella. Estas relaciones sociales –el marco en el que nacen los conflictos de clase y se desarrollan las corrientes intelectuales y espirituales– confieren a la cultura un carácter nacional [*a natsionaln shtempl oif der kultur*]".[30] Este paso afirmaba de manera muy clara la inexistencia de una cultura a-nacional, ya que, según Medem, la cultura reflejaba la vida social y no podía expresarse en formas nacionales. La lucha de liberación de las naciones oprimidas se manifestaba, primero, como reivindicación de los derechos de la lengua y de la cultura nacionales.

Esta concepción presentaba muchas afinidades con la teoría de Bauer de la "percepción nacional" (la manera particular en que cada nación interioriza y asimila los contenidos de la cultura internacional), que el marxismo vienés desarrollará tres años más tarde en *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*. Pero, a diferencia de Bauer –que en este punto se acercaba más bien a Kautsky–, Medem consideraba a la lengua como un elemento constitutivo fundamental de la nación. Si la cultura tomaba inevitablemente formas nacionales, no podía, en consecuencia, más que expresarse a través de las lenguas particulares. En

30 "Di sotsial-demokratie un di natsionale frage" citado, p. 188.

un artículo sobre el yíddish, escribía que "la tarea principal hoy en día en el terreno de la creación cultural es la consolidación de la posición de la lengua materna".[31] A diferencia de los hebraístas, partidarios de una concepción completamente abstracta de la nación judía, que consideraban al yíddish como un "sucio argot de la calle" (*a shmutsikn gas-zshargon*), Medem tenía a este *folksshprak* como una "lengua nacional" profundamente enraizada en "la vida, las esperanzas y las aspiraciones" de las masas judías.[32] Sería falso, sin embargo, pensar que Medem retomó de Kautsky esta identificación de la nación con la lengua. Para Kautsky, la lengua no era más que un vehículo de comunicación necesario para establecer relaciones sociales y económicas (y el desarrollo de las fuerzas productivas había llevado a la superación del pluralismo lingüístico); para Medem, en cambio, la lengua era ante todo la fuente y el laboratorio de la cultura nacional. Según él, era la única manera de explicar el papel fundamental jugado por la lengua en el interior de ciertas minorías –como, por ejemplo, los judíos o los armenios– que se encontraban en la imposibilidad objetiva de fundar su propia existencia en una economía nacional. Llegaba a afirmar que "la opresión nacional eleva la vida cultural".[33] En el caso de la minoría judía, además, la lengua y la literatura no sólo no podían ser la superestructura de una economía nacional, sino que ni siquiera constituían la cultura de una clase dominante: eran el crisol de la conciencia política de la clase obrera. Otro pasaje de este estudio de 1904 definía a la nación como una "psicología particular" (*eigentumlekhe psikhologie*), sin, por lo demás, desarrollar este concepto y sin percibir todas sus implicaciones.[34]

Finalmente, el dirigente del Bund veía a la nación como una entidad cultural completamente separada del territorio. En su estudio *Movimientos nacionales y partidos socialistas nacionales en Rusia* (1908) rechazaba la idea de que sólo el derecho a la autodeterminación (hasta la creación de nuevos Estados) podía resolver la cuestión nacional. En su opinión, este principio pertenecía a la tradición nacionalista burguesa, la fuente en la que los marxistas se habían inspirado para forjar su teoría de la nación como binomio Estado-mercado. Pero, a menudo, la cuestión nacional no se planteaba en términos coincidentes exactamente con las divisiones geográficas. Por ejemplo, los polacos de Lituania o los

31 "Yidish", en *Tsum tswantsikstn yortsayt* citada, p. 341.
32 Ídem, pp. 342-343.
33 "Di sotsial-demokratie un di natsionale-frage" citado, p. 191.
34 Ídem, p. 207.

lituanos de Ucrania formaban parte de naciones vivas, aunque instaladas fuera de los territorios polaco y lituano. Las concepciones territorialistas, señalaba Medem, se habían desarrollado sobre todo en las grandes naciones, o al menos en las naciones geográficamente concentradas: el caso extremo era el de los nacionalistas polacos, que empleaban los términos tierra y nación como sinónimos. Esta posición podía ser difícilmente aceptada por los armenios o por los judíos, pueblos extraterritoriales minoritarios.

El programa del Bund concebía la autonomía judía, entonces, como nacional-cultural (*natsional-kultureler*) y no territorial. Sustituía el principio territorial por el de la autonomía personal, indispensable ahí donde las naciones formaban "islotes en un territorio extranjero" (*bildn hinzlen oif a fremder territorie*).[35] Se trataba de una forma de autonomía que contemplaba garantizar los derechos nacionales de las minorías económicamente integradas a los pueblos con los que compartían el territorio. La autonomía personal –un concepto que Medem retomaba de Karl Renner– implicaba toda una serie de normas jurídicas susceptibles de defender la unidad política de la nación: el reconocimiento, por ejemplo, de la *kehilah* como organismo autónomo, encargado de administrar la vida nacional judía en el seno de una federación multinacional de Rusia. Sin embargo, la "unidad política" de la nación se reducía, según Medem, a su autogestión cultural. Era cuestión del derecho a recibir una educación escolar en su propia lengua materna, a poder utilizar esta misma lengua ante los tribunales y en los servicios públicos, pero la solución de los problemas socioeconómicos más generales, en cambio, seguía siendo una prerrogativa de los gobiernos territoriales (formados por el conjunto de las entidades nacionales).[36]

Para resumir, en la teoría de la nación desarrollada por Medem había dos elementos principales –la lengua y la cultura– y un elemento secundario –la economía–, pero no estaba el territorio. Esta concepción comenzó a propagarse en el Bund al menos a partir de 1899, cuando llegó a Rusia el primer eco de las resoluciones del congreso austríaco de Brünn. Ese año apareció en *Der yidish arbeter* un artículo de John Mill en el que las tesis de los austromarxistas eran recibidas favorablemente como "el derribamiento de la vieja ley según la cual una nación es su territorio, por otra ley, a saber, que una nación es su cul-

35 "Natsionale bavegung un natsionale sotsialistishe parteien in Rusland", en V. Medem, *Tsum tswantsiksten yartsayt*... citada, pp. 252-253.
36 Ídem, p. 254.

tura".[37] En 1904, Vladimir Kossovsky precisaba que el criterio territorial podía ser válido para la interpretación del fenómeno nacional en Europa occidental, donde había atravesado tres fases distintas (la "nación-raza", la "nación-territorio" y la "nación-Estado") y donde el capitalismo se había desarrollado en el marco preexistente de los Estados nacionales, pero que ese criterio resultaba muy discutible en Europa oriental, donde el desarrollo del capitalismo se había producido con retraso, lo que había creado formas híbridas feudales-burguesas en el interior de un sistema de Estados multinacionales. Según Kossovsky, los criterios de "nación-raza" y de "nación-territorio" se revelaban mucho menos importantes, en Europa oriental, respecto del factor lingüístico, creador de una "fisonomía" y de una "individualidad nacional" en las minorías extraterritoriales.[38] Irving Howe y Eliezer Greenberg parecen compartir este punto de vista cuando escriben que la literatura yiddish sustituyó "una identidad territorial que no existía".[39] En la *Yiddishland* estremecida por la secularización, la religión se encontraba en declinación como factor de cohesión del mundo judío, y la idea de nacionalidad se esbozaba sin poder cargarse de una dimensión territorial: fue así como se creó un vacío que fue llenado por la literatura yiddish. La lengua se convirtió en una "frontera" que definía a la identidad judía de la misma manera en que la tierra delimitaba la visión del mundo del campesino polaco o ucraniano.

Una verdadera teoría monocausal de la nación, reducida al solo factor lingüístico, fue desarrollada por el bundista David Balakan en su obra *Die Sozialdemokratie und das jüdische Proletariat*, publicada en alemán en Cernovitz en 1905. Según Balakan, la cuestión nacional no era "ni económica, ni política [...] sino únicamente una cuestión lingüística" (*bloßene Sprachenfrage*).[40] Los judíos formaban una nación, aunque desprovistos de homogeneidad territorial, gracias a su lengua común, hablada por ocho millones de personas. El hecho de que el yiddish fuera una mezcla de alemán, hebreo y otras lenguas eslavas no tenía ninguna importancia, ya que incluso el inglés había nacido de la fusión de lenguas di-

37 John Mill, "Di natsionale frage", en *Yidisher Arbeter*, n° 8, diciembre de 1899, p. 27 (citado por J. Frankel, *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism and the Russian Jews (1867-1917)*, Nueva York, Cambridge University Press, 1984, p. 219).

38 Citado por Klaus Heller, *Revolutionärer Sozialismus und nationale Frage*, Fráncfort del Meno, Peter Lang, 1977, pp. 107-110.

39 Irving Howe y Eliezer Greenberg, "Postfazione", en *Il meglio dei racconti yiddish*, Milán, Mondadori, 1985, vol. 2, pp. 673-674.

40 David Balakan, *Die Sozialdemokratie und das jüdische Proletariat*, Cernovitz, H. Pardini, K. K. Universitäts-Buchhandlung, 1905, p. 16.

ferentes.[41] Balakan no rechazaba *a priori* la hipótesis kautskiana de la formación de una lengua y de una nación mundiales, pero precisaba que el desarrollo del proletariado y del movimiento obrero judío había entrañado una floración del yíddish como lengua nacional. No excluía la posibilidad de una futura asimilación lingüística de los judíos, pero la tendencia dominante seguía siendo la preservación de la individualidad nacional judía.

Una actitud análoga estaba en el origen de la teoría de Medem del neutralismo nacional, que rechazaba todo pronóstico sobre el futuro de los judíos (nación o asimilación). Medem esperaba una respuesta de la historia sin intervenir en favor de una u otra tendencia: "Somos neutrales. [...] No estamos contra la asimilación, estamos contra el asimilacionismo [*strebung tsu assimilatsie*], contra la asimilación como objetivo".[42] Aunque reconocía el carácter nacional de la cultura judía contemporánea, el Bund seguía ajeno a toda forma de nacionalismo. Según Medem, esta distinción entre la nación –el sentimiento de pertenencia a una comunidad de cultura– y el nacionalismo –la tendencia a la dominación de una nación sobre otras– era fundamental. El asimilacionismo, en cambio, no era más que "un nacionalismo de la apropiación",[43] ya que desembocaba en la desaparición de las minorías nacionales. Esta precisión estaba implícitamente dirigida contra los marxistas rusos de *Iskra*, partidarios de la asimilación judía que, en su lucha contra el "nacionalismo del Bund", no hacían más que reproducir una tendencia típica del nacionalismo gran ruso.

La teoría del neutralismo nacional, en su formulación de 1904, estaba marcada por una impronta positivista. Si, por una parte, frente al esquematismo de los asimilacionistas, la distinción bundista entre nación, cultura nacional y nacionalismo denotaba un esfuerzo analítico dialécticamente articulado, por otra parte, el neutralismo nacional de Medem, fundado en la visión del desarrollo histórico como "proceso ciego" (*a blindn protses*) e incontrolable,[44] estaba impregnado de evolucionismo. Pero se trataba sólo de una etapa en el desarrollo del pensamiento de Medem sobre la cuestión nacional, que bien pronto fue superada. Según la interpretación de Nora Levin, la teoría del neutralismo fue concebida con el objetivo de establecer un compromiso entre la corriente nacionalista (Mill) y la corriente asimilacionista (Kopelson) del partido.[45] Al respecto,

41 Ídem, p. 22.
42 "Di sotsial-demokratie un di natsionale frage" citado, p. 189.
43 Ídem, p. 185.
44 Ídem, p. 189.
45 N. Levin, *While Messiah Tarried...* citada, p. 338.

Kossovsky ha señalado que la actitud "neutralista" permitió al Bund evitar los escollos del asimilacionismo y del nacionalismo pero que, en última instancia, era insostenible. Un partido de masas como el Bund debía necesariamente asumir una posición clara sobre el futuro de la nación judía, máxime que toda su actividad excluía, de hecho, la asimilación. En su opinión, el Bund había contribuido de manera determinante al desarrollo "de la lengua, de la literatura, de las escuelas judías, de todos los elementos de la cultura judía moderna".[46]

En su ensayo de 1910, *Nacionalismo o neutralismo*, Medem reformuló su teoría en un sentido más dialéctico y menos fatalista. Constataba siempre la existencia de dos tendencias opuestas, una hacia la asimilación y otra hacia la "nacionalización" (*natsionalizirendige tendents*): "Las dos existen y actúan. ¿Cuál prevalecerá? Eso depende de miles de factores económicos, políticos y culturales diferentes. Eso depende de la combinación de esos factores, de la rapidez con la que se desarrollen, y no es posible prever la rapidez de este desarrollo".[47] A diferencia de los asimilacionistas, el Bund no tenía certezas, y fundaba su política en una previsión. Pero, al mismo tiempo, Medem precisaba que neutralismo no quería decir indiferentismo: la imposibilidad de un pronóstico seguro sobre el futuro lejano de los judíos –la existencia nacional o la asimilación– no eximía al movimiento obrero de la tarea de dar una respuesta a los problemas que derivaban de la existencia actual de una nación judía. Por lo demás, este interrogante sobre su propio futuro no concernía sólo a los judíos sino a todas las naciones modernas. Escribió: "La nación judía existe, su vida nacional se desarrolla y se refuerza. [...] No se trata de una previsión sino de un hecho. Las exigencias nacionales se desarrollan y están en la base de nuestra vida cultural".[48] En esta perspectiva, el neutralismo no impedía al Bund asumir una actitud positiva respecto de la autonomía nacional pero, a diferencia de los nacionalistas, no consideraba a la nación como un "objetivo en sí" (*a tsiel far zikh*). Neutralismo no significaba ni siquiera "fatalismo", ya que la lucha por los intereses materiales y la acción consciente podían jugar un papel en el proceso histórico, modificando las "exigencias nacionales" y condicionando las tendencias que iban en el sentido de la asimilación o del desarrollo nacional.[49]

46 Wladimir Kosowski, "Wladimir Medem un di natsionale frage" (1928), en V. Medem, *Tsum tswantsiksten yartsayt*... citada, p. 136.
47 Vladimir Medem, "Natsionalism oder noitralizm", en *Zichroines un artikles*, Varsovia, Verlag Yidish, 1917, p. 117.
48 Ídem, p. 119.
49 Ídem, pp. 124, 133.

¿En qué fuentes abrevaba Medem para su elaboración teórica? Como ya lo hemos señalado, una fuente importante de su pensamiento era ciertamente el austromarxismo, cuyas obras había podido estudiar atentamente durante su exilio en Suiza. El folleto de Karl Renner, *Staat und Nation* (1899), en el que la nación era definida como una "asociación personal", no una "corporación territorial", sino más bien una "comunidad espiritual y cultural que se expresa a través de la literatura nacional",[50] debió ejercer sobre él una fuerte influencia. En cambio, la obra de Otto Bauer sobre la cuestión nacional –que presentaba afinidades conceptuales bastante sorprendentes con el pensamiento de Medem, como lo reconoció en su autobiografía–[51] no fue publicada sino hasta 1907, es decir, tres años después del estudio del teórico bundista sobre *La cuestión nacional y la socialdemocracia*. En el marco de la literatura yíddish, la idea de una nación judía diaspórica, extraterritorial y fundada en la lengua común, había sido avanzada, al menos desde 1897, por Chaim Jitlovsky en varios escritos: *¿Por qué el yíddish?* (1897), *El socialismo y la cuestión nacional* (1899), *El pueblo judío y el yíddish* (1904). Por otra parte, Jitlovsky había colaborado durante un breve período con la prensa bundista. En 1899 había definido a la nación "no [como] un hecho natural y psicológico, dado de una vez por todas e inmutable, sino [como] una formación histórico-cultural [*a kultur-historishe dersheinung*] que cambia con el paso del tiempo".[52] Fue también un pionero, entre los socialistas judíos, en la búsqueda de una conciliación dialéctica entre el internacionalismo proletario y la idea de una nación judía de la *yiddishkeit*.

Sin duda, el célebre historiador judío Simon Doubnov, el autor de *Cartas sobre el judaísmo antiguo y nuevo*, contribuyó a crear el humus cultural en el que se formaron las teorías del Bund. Sin embargo, Medem criticaba explícitamente su visión "mística" de los judíos como nación mundial fundada en una *Kulturgemeinshaft*. "Nuestra historia común –escribía Medem– nos ha transmitido una serie de impresiones difíciles de borrar. Pero luego de ese tiempo [el período de la nación judía antigua], nuestros caminos se han separado y ya no hemos vivido una historia común. [...] Nuestra herencia común evoluciona y toma formas diferentes, en herederos diferentes [...] en el contexto de cultu-

50 Véase Karl Renner (Synoptikus), "État et nation" (1899), en G. Haupt, M. Löwy y C. Weill, *Les marxistes et la question nationale (1848-1914)*, París, Maspero, 1974.

51 V. Medem, *The Life and Soul*... citada, p. 315.

52 Chaim Jhitlovskij, "Der sotzializm un di natsionale frage", en *Geklibene verk*, Nueva York, Cyco-bicher Farlag, 1955, p. 379; véase también, en el mismo folleto, "Farwos dafque yidish?", pp. 101-111, y "Dos yidishe folk un di yidishe shprak", pp. 112-128.

ras diferentes".[53] Tomaba el ejemplo de un judío francés asimilado que no tenía nada en común con un judío polaco. La nación judía de Medem estaba representada exclusivamente por la *yiddishkeit*: no era una entidad espiritual sino más bien histórico-social y cultural. Resulta revelador que nunca tome en consideración a la religión en tanto que elemento constitutivo de la identidad nacional judía. Para Doubnov, en cambio, los judíos eran una comunidad "espiritual" y no admitía la existencia de ciudadanos franceses o alemanes "de fe mosaica", porque un judío francés seguirá siendo "un miembro de la nación judía" en virtud de su nacimiento.[54]

La identificación de la nación judía con la *yiddishkeit*, típica de Medem y de Jitlovsky, era criticada por Doubnov como una forma de "chovinismo lingüístico".[55] Señalaba la importancia de los factores sociales y económicos en el análisis del problema judío, guardando su distancia respecto de la concepción espiritualista del judaísmo que impregnaba toda la obra de Heinrich Graetz, con quien sin embargo continuaba compartiendo la visión de la historia judía como un fenómeno en última instancia unitario (lo que durante los años veinte lo llevará a escribir una *Historia mundial de los judíos*). La concepción de Medem de la historia judía era, en cambio, esencialmente pluralista y no lineal. No deducía el carácter nacional de los judíos del Este europeo más que sobre la base de una definición de la diáspora como fuente de una multiplicidad de recorridos históricos distintos. A pesar de estas divergencias ciertamente importantes, hay que recordar que Doubnov desarrolló ante el Bund la idea de una transformación de los *kehilloth* en instituciones de la autonomía nacional cultural judía. La obra de Doubnov ejerció, pues, cierta influencia sobre el pensamiento de Medem, pero siempre fue interpretada de manera crítica y nunca constituyó una fuente decisiva ni de su formación intelectual ni de su elaboración histórica. El nombre del gran historiador judío nunca apareció en la extensa autobiografía del dirigente bundista.

Es evidente que la concepción bundista de una nación judía diaspórica y cultural no tenía nada que ver con el territorialismo y el estatismo sionistas. Para Medem, una nación judía no existía y no podía existir más que en la diáspora,

53 V. Medem, "Di altwelt yidishe natsie", en *Zichroines un artikles* citada, pp. 93-94.

54 Simon Doubnov, *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau*, prefacio de René Poznanski, París, Éditions du Cerf, 1989, pp. 119-120.

55 Ídem, p. 53. A la consigna socialista (y, obviamente, bundista) "Proletarios de todos los países, ¡uníos!", Doubnov oponía otra, nacionalista: "Judíos de todas las clases y de todos los partidos, uníos", ídem, p. 408.

en la *yiddishkeit*. El sionismo, incluso en sus versiones "proletarias" y "socialistas", se reducía en su opinión a un "espejismo nacional" y entrañaba la pasividad en la diáspora.[56] El Congreso Sionista de Basilea de 1898 prácticamente no tuvo ningún eco en el seno del Bund. Sin embargo, frente al desarrollo del movimiento de Theodor Herzl, se vio obligado a tomar posición. En un primer momento, la crítica bundista no ofreció nada nuevo; se limitó a remarcar el carácter "utópico" y "reaccionario" del sionismo.[57] En 1902, *Der yidisher arbeter* intentó analizar ese movimiento, de una manera poco menos que superficial, como una manifestación de la "psicología burguesa" que concebía a la nación como "propiedad" (el control de un territorio).[58] El Quinto Congreso del Bund (Ginebra, 1904) definió al sionismo como un movimiento de la pequeña y la mediana burguesías judías, encajonadas entre la competencia del gran capital, por un lado, y de la pequeña burguesía cristiana, por el otro. Su ideología fue denunciada como una forma de nacionalismo perjudicial para el proletariado, ya que el objetivo de Palestina no podía más que desviarlo de la lucha contra el régimen zarista –la verdadera causa de la opresión de los judíos– inculcándole una "psicología del gueto".[59] El Sexto Congreso (Zurich, 1905) concluyó la crítica del sionismo, que fue definitivamente condenado como "versión nacionalista específica de la ideología pequeñoburguesa", en razón del carácter "utópico y aventurero" de sus reivindicaciones territoriales; ofrecía un objetivo erróneo a la clase obrera y creaba un obstáculo a su lucha por una solución a la cuestión judía en la diáspora, ahí donde realmente existía una nación judía. La conclusión afirmaba la "necesidad" de combatir al sionismo "en todas sus formas y todos sus matices".[60] Los bundistas no aceptaban remitir a un futuro lejano, fuera de Rusia, el derecho de los judíos a disponer de sí mismos. Había que luchar por soluciones inmediatas ahí donde los judíos venían viviendo luego de varias generaciones. Este principio del "aquí y ahora", verdadera antítesis de los proyectos sionistas, se traducía en el concepto de *doikeyt* (*do* significa "aquí").

56 V. Medem, "Natsionale bavegung..." citado, p. 259.

57 Véase Naum Bujbinder, *Digeshikte fun yidishe arbeter bavegung*... citada, p. 108, H. J. Tobias, *The Jewish Bund in Russia*... citada, p. 164.

58. Véase John Mill, *Pionern un boiern*... citada, pp. 36-39.

59 Véase Allgemeinen Jüdischen Arbeiterbund (ed.), *Die Tätigkeit des Allgemeinen Jüdischen Arbeiterbundes in Litauen, Polen und Rußland ("Bund") nach seinem V. Parteitag. Bericht für dem Intern. Sozialistischen Kongreß in Amsterdam*, Genf, 1904, p. 26.

60 "Der Bund und die verschiedenen zionistisch-sozialistisch Fraktionen", en anexo a John Bunzl, *Klassenkampf in der Diaspora*... citada, p. 158.

Incluso el análisis del antisemitismo ruso, desarrollado por Medem en *Die Neue Zeit* en 1910, estaba estrictamente ligado a su teoría de la nación. El ascenso de la reacción luego de la derrota de la revolución de 1905 era considerado como un giro decisivo en la historia de la cuestión judía en Rusia. Antes de la revolución, el antisemitismo ya tenía profundas raíces en la sociedad, pero seguía siendo sobre todo un instrumento en manos del régimen. Luego de 1905, en cambio, se transformó en un movimiento de masas. Medem distinguía dos formas principales de antisemitismo. De entrada, estaba el antisemitismo económico, análogo al que ya había conocido Europa occidental, y que encontraba su expresión en la consigna "no comprar con los judíos". Se trataba de un movimiento de base popular (*die Bewegung des "kleinen Mannes"*) que contemplaba boicotear el comercio judío en la zona de residencia, donde un buen número de judíos se dedicaba a las actividades comerciales.[61] Esta forma de antisemitismo había sido hasta entonces poco conocida en Rusia y constituía uno de los aspectos de la "modernización" y la "occidentalización" rusas. Estaba luego lo que Medem definía como "asemitismo" (*Asemitismus*), a saber, una orientación muy extendida entre la *intelligentsia*, incluso liberal, que descubría el nacionalismo ruso, la mística eslavófila, y se sentía amenazado por la nueva capa de intelectuales judíos. El "asemitismo" encontraba también cierto eco entre los representantes de las profesiones liberales y entre los estudiantes (que, con todo, se habían movilizado al lado de los obreros durante la revolución).[62]

A diferencia del antisemitismo tradicional de cepa religiosa, extendido entre los campesinos por la Iglesia ortodoxa, el antisemitismo moderno de masas se oponía a la asimilación. Era un nacionalismo orientado no hacia la rusificación, sino hacia la exclusión de los judíos, lo que probaba que incluso en Rusia el antisemitismo tomaba una coloración racista. Medem dio la siguiente explicación: "En otras partes, la opresión nacional tiende a la desnacionalización de un grupo étnico particular, para incorporarlo a la nación dominante, para eliminar sus especificidades. El caso de los judíos es diferente. No solamente el antisemitismo no busca asimilar a los judíos, sino que está directamente dirigido contra la asimilación".[63] Esta tendencia se materializaba en toda una serie de leyes que limitaban el derecho de los judíos a la residencia, a la instrucción, a

61 Vladimir Medem, "Der moderne Antisemitismus in Rußland" (1910), en Irving Fetscher (ed.), *Marxisten gegen Antisemitismus*, Hamburgo, Hoffmann und Campe, 1974, p. 120.
62 Ídem, p. 121-122.
63 Ídem, p. 123.

ciertas actividades profesionales, etc. Además, esta forma de antisemitismo actuaba también como política de desnacionalización: el régimen zarista no intentaba imponer a los judíos la cultura rusa, sino que les impedía desarrollar su propia cultura. El judío se encontraba, pues, en un atolladero: "No puede ni volverse ruso ni seguir siendo judío".[64] Esta característica específica del antisemitismo ruso era interpretada por Medem como una respuesta del zarismo al desarrollo de la comunidad judía como "nación cultural moderna" bajo el impulso del movimiento obrero. No pudiendo la cultura judía ser defendida más que por el proletariado, Medem constataba finalmente el nacimiento de una nueva forma de antisemitismo, encarnada por la burguesía judía asimilada que no podía –por razones de clase más que culturales– reconocerse en la *yiddishkeit*.

Medem fue el primer marxista de su época en rechazar el dogma de la asimilación. Percibió el carácter nacional de la cuestión judía en Europa oriental y propuso la solución –la autonomía nacional cultural– en el marco de la diáspora, donde la *yiddishkeit* y el movimiento obrero judío habían nacido. Pero hay que señalar también ciertas limitaciones de su trayectoria teórica y política. Si bien percibió la naturaleza del antisemitismo ruso, su visión de la hostilidad antijudía en Europa occidental como fenómeno puramente "económico" era un poco estrecha y superficial. Así, su identificación tendencial de la nación judía con la lengua yíddish se vinculaba a una concepción, implícita en sus escritos, que no reconocía la existencia de una cuestión judía fuera de las fronteras del imperio zarista. La realidad era más compleja: aunque desprovista de la dimensión nacional que revestía en el imperio ruso, la "cuestión judía" también estaba presente en Europa occidental. El caso Dreyfus en Francia en el momento decisivo del siglo ya se había encargado de demostrarlo de manera irrefutable. Estas limitaciones provenían, en nuestra opinión, de una forma nacional de marxismo incapaz de rebasar el horizonte de su propia situación específica. Con todo, sería injusto reprochar al Bund no haber dado respuesta al problema judío por fuera del imperio ruso. El Bund era el partido del proletariado judío de la *Yiddishland*: no podía ni comprender de manera profunda ni tener la solución a la cuestión judía en Europa occidental. El Bund delimitaba su proyecto de autonomía nacional exclusivamente a las comunidades judías de lengua yíddish del Este europeo; nunca pensó en tener la llave para la solución del problema judío en el mundo entero y nunca negó la realidad histórica de la asimilación de los judíos en Occidente. Por esta razón no podía considerarse, como Poale Sion, como una especie de internacional obrera judía.

64 Ídem, p. 125.

El sionismo: Ber Borojov

El sionismo socialista hizo su aparición en la escena rusa hacia finales de los años noventa; se podría fijar simbólicamente como fecha de nacimiento la publicación en 1898, en Berna, del estudio de Najman Syrkin, *Die Judenfrage und der sozialistische jüdische Staat* (*La cuestión judía y el Estado socialista judío*). Sin embargo, durante un primer período, los diferentes círculos sionistas socialistas nacidos en varios centros del imperio zarista y de la emigración judeo-rusa en Alemania y en Suiza llevaron una existencia organizativa precaria e ideológicamente muy confusa. A partir de 1905, bajo la presión de diferentes factores (el antisemitismo, la exigencia de distinguirse de Herzl en el campo sionista y del Bund en el movimiento obrero), resultaron tres corrientes principales en el interior del sionismo socialista: a) el Partido Obrero Sionista Socialista (Syrkin, Lestschinsky, Chernikov); b) el Partido Obrero Socialista Judío, llamado SERP (Rosin, Zilbelfarb, Ratner, Jitlovsky); c) el Poale Sion (Borojov). Como Medem lo señaló en su estudio sobre los diferentes reagrupamientos socialistas judíos en Rusia, estas tres corrientes sionistas, a pesar de sus propias divisiones internas, convergían en un punto fundamental que, por lo demás, las distinguía cualitativamente del Bund: la reivindicación estratégica de una solución territorial de la cuestión judía.[65] La primera corriente negaba inicialmente toda potencialidad de desarrollo a la condición diaspórica, considerada como una suerte de prisión que impedía a los judíos llevar una vida nacional normal en el plano social y cultural. La diáspora era percibida como la fuente de una "degeneración económica" que volvía objetivamente imposible la edificación de una nación judía moderna. Sin embargo, los sionistas socialistas superaron gradualmente esta actitud "nihilista" respecto de la diáspora para adherir finalmente a la idea de una autonomía nacional-cultural judía en una Rusia liberada del zarismo.[66] El territorialismo del SERP, en cambio, se reducía a una perspectiva lejana e indeterminada. En lo inmediato, era necesario más bien un programa susceptible de dar respuestas concretas a la situación de las masas judías de Rusia. Esta orientación, al tiempo que guardaba una connotación sionista en un plano muy general, se traducía

65 V. Medem, "Natsionale bavegung..." citado, p. 256. Sobre la génesis de las diferentes corrientes sionistas en el movimiento obrero judío, véanse Nathan Weinstock, *Le pain de misère*... citada, pp. 238-277, y, sobre todo, la tesis citada de Bernard Suchecky, "Sionistes-socialistes, Sejmistes et Poalei-Tsion en Russie".

66 Véase Jakob Lestschinsky, "Nos revendications nationales" (presentado y traducido del yíddish por B. Suchecky), en *Pluriel-Débat*, 1979, n° 20, pp. 69-96.

en la práctica a través de la reivindicación central del *sejm* (una especie de parlamento nacional judío). Se podría calificar la política del SERP de versión territorial de la autonomía nacional de Medem y de Doubnov.[67]

Las formaciones sionistas obreras estaban enraizadas principalmente en las regiones meridionales de la zona de residencia (Ucrania), donde el Bund se implantó con cierto retraso y donde la socialdemocracia rusa no intervenía específicamente en dirección de los trabajadores judíos. Los sionistas alcanzaron, pues, a llenar el vacío político y organizativo dejado por el Bund y el POSDR. Pero, por otra parte, no era por azar que el Bund no hubiese nacido en Ucrania. Esta separación geográfica del movimiento obrero judío reflejaba otro problema de tipo cultural. El Bund nació en Lituania y el Poale Sion en Ucrania, dos regiones donde la cultura judía había sufrido cursos diferentes: Vilna fue la capital de la *Haskalah* de lengua yíddish y Odesa el centro de la Ilustración judía de lengua rusa. Casi todo el grupo dirigente del Bund se formó en Vilna, en el corazón de la *yiddishkeit*, mientras que la *intelligentsia* judía del sur del imperio se encontraba, en su mayoría, rusificada. Ahora bien, los intelectuales que no se expresaban en yíddish y que no podían inscribir su compromiso político en una actividad organizada del movimiento obrero judío, a menudo se encontraban confrontados a la alternativa: asimilación o sionismo.[68]

Sin embargo, en el marco de nuestra investigación, el interés presentado por los sionistas socialistas de Syrkin y los "sejmistas" de Jitlovsky es bastante relativo. Los primeros se inspiraban en un socialismo humanista que se podría calificar de "a-marxista"; los otros, en cambio, establecieron lazos políticos muy estrechos con el Partido Socialista Revolucionario Ruso, de cepa populista. Obviamente, había marxistas en las diferentes corrientes sionistas (sobre todo en el SERP), pero la tentativa más importante y acabada por realizar el injerto del sionismo en la teoría marxista fue, en nuestra opinión, la obra de Ber Borojov, el principal dirigente de Poale Sion.

Incluso si la historiografía a menudo tiende a presentar su obra como un "bloque" homogéneo y coherente, el pensamiento de Borojov sufrió en realidad una evolución no lineal. Hasta 1904, este joven intelectual de Poltava, hijo de un maestro de hebreo, no estaba interesado en la investigación de la simbiosis entre mar-

67 Véase Israel Kolatt, "Zionist Marxism", en Shlomo Avineri (ed.), *Varieties of Marxism*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1977, p. 235.

68 Véase Moses Mishkinski, "Regional Factors in the Formation of the Jewish Labor Movement in Czarist Russia", en *YIVO Annual of Jewish Social Science*, vol. XIV (1969), pp. 27-52.

xismo y nacionalismo judío. Se consideraba como un discípulo del dirigente sionista Menachem Ussishkin, el fundador del movimiento Chibbat Sion y el principal antagonista de Theodor Herzl durante el Sexto Congreso Sionista (Basilea, 1903).[69] Ussishkin representaba a la corriente rusa, ni laica ni asimilada, del sionismo (una corriente que, cuidadosa de respetar la tradición hebraica, no quería renunciar a Palestina por Uganda). Su idea de un regreso a la "tierra de los padres" a menudo entraba en conflicto con la interpretación laica y pragmática del sionismo –la búsqueda de un territorio para un pueblo perseguido a través de una serie de acuerdos diplomáticos– sostenida por Herzl y Nordau.[70] De 1900 a 1904 el aprendizaje político y la formación intelectual de Borojov oscilaron, pues, ecléctica y contradictoriamente, entre dos polos opuestos: la socialdemocracia rusa, con su visión del mundo atea secular y su indiferencia de fondo respecto del problema judío, y el sionismo mesiánico de Menachem Ussishkin. Su evolución se vio marcada, además, por la dolorosa experiencia de los pogromos, que en 1903 obligaron a su familia a emigrar a Estados Unidos.

El estudio *Problemas teóricos del sionismo*, publicado a principios de 1905 pero escrito en 1902-1903, resumía la actitud de Borojov en esta primera fase, anterior a su apropiación de las categorías conceptuales marxistas. Su punto de partida era el rechazo global a la diáspora, expresado en términos casi programáticos: "Estamos profundamente convencidos de que no hay salvación para el pueblo judío en la *galut* [diáspora]".[71] La negatividad de la condición diaspórica no encontraba compensación alguna en la asimilación, que era percibida como la tendencia natural de un pueblo a someter a los otros. Por otra parte, la asimilación actuaba en el caso de las naciones contiguas y no en el caso, que era el de los judíos, de naciones que se interpenetraban. Según Borojov, una minoría extraterritorial era odiada por la nación hegemónica con la que vivía, sin por ello sufrir ninguna tentativa de asimilación forzada. Los judíos convertidos, por ejemplo, seguían siendo "sucios judíos", adquiriendo solamente el atributo de "apóstatas". Además, la situación de los judíos de Rusia se veía agravada por su dependencia eco-

69 La influencia de Ussishkin sobre Borojov fue señalada por Jonathan Frankel, *Prophecy and Politics...* citada, pp. 333-338.

70 Sobre el debate en el interior del movimiento sionista, hay dos obras de referencia obligadas: Walter Laqueur, *Histoire du sionisme*, París, Calmann-Lévy, 1973, y David Vital, *The Origins of Zionism*, Oxford, Clarendon Press, 1982. El conflicto entre Ussishkin y Herzl fue señalado en particular por Lorenzo Cremonesi, *Le origini del sionismo e la nascita del kibbutz (1881-1920)*, Florencia, Giuntina, 1985.

71 Ber Borojov, "On the Question of Zionist Theory", en *Class Struggle and the Jewish Question. Selected Essays in Marxist Zionism*, Nueva Brunswick, Transaction Books, 1984, p. 36.

nómica respecto de las naciones dominantes. La ausencia de una capa campesina (considerada como la "base de toda sociedad [...] independientemente de las teorías de los fisiócratas") condenaba inevitablemente a los judíos a una "degeneración económica completa y, en consecuencia, a su degeneración física y cultural".[72] Los judíos empobrecidos eran arrinconados por millares dentro de la masa del *Lumpenproletariat*, en la "pobreza desesperada de los *sans-culottes*". La inutilidad y la negatividad totales de los judíos de la diáspora no hacían más que alimentar el antisemitismo, cuyas raíces, en su opinión, eran "socio-psicológicas" más que económicas. Era inútil suprimir las discriminaciones legales que oprimían a los judíos, ya que esto no mermaba las causas reales y profundas del antisemitismo. Además, era inútil suprimir la zona de residencia, ya que el único resultado sería el desarrollo del antisemitismo en toda Rusia. Su conclusión era absolutamente sombría y pesimista: "Somos extranjeros y no poseemos en ningún rincón de este mundo el poder social que podría volvernos dueños de nuestro propio destino. Flotamos en el aire, sin ser jamás capaces de dominar nuestra propia historia en la *galut*".[73]

En este artículo, Borojov tomaba de Najman Syrkin la teoría de la "degeneración económica" del pueblo judío y la combinaba con otras concepciones, manifiestamente no marxistas, del sionismo tradicional: una visión de la diáspora como lugar sin posibilidad de redención, una concepción universal del pueblo judío (reveladora de una indiferencia de fondo hacia los valores de la *yiddishkeit*) y una interpretación del antisemitismo como fenómeno inextirpable y eterno. Este análisis, compartido por Herzl y, en general, por todos los sionistas obsesionados por el deseo de "normalizar" a los judíos, parecía casi justificar el antisemitismo al considerarlo como "un fenómeno normal de reacción, una especie de autodefensa de la sociedad respecto de la anomalía judía",[74] según el pertinente señalamiento de Ilan Halevi. En el origen de la explicación psicologizante del antisemitismo estaba también, probablemente, la influencia de las teorías empirio-criticistas de Mach y Avenarius, a las que Borojov adhirió, al menos hasta 1908. La mayor parte de estos temas fueron superados, o en todo caso profundamente reelaborados, en la siguiente fase (marxista) del curso teórico de Borojov, donde el objetivo del "regreso" a Palestina era deducido de un análisis materialista.

Este estudio de 1902-1903 comportaba también una intuición original, abandonada a continuación, sobre la naturaleza de la cuestión judía en la moderni-

72 Ídem, p. 47.
73 Ídem, p. 48.
74 Ilan Halevi, *La question juive. La tribu, la loi, l'espèce*, París, Éditions de Minuit, 1981, p. 185.

dad. Se trataba de una crítica a la idea de progreso (tan profundamente enraizada, ya lo hemos visto, entre los teóricos de la asimilación) como proceso irreversible y continuo, que desembocaría automáticamente en la extinción de la cuestión judía. Borojov comprendía que la opresión de los judíos no era solamente el producto del atraso social y cultural ruso, sino un fenómeno mucho más complejo, que se manifestaba también en la modernidad capitalista. Escribió: "No tenemos confianza alguna en el progreso, sabedores de que sus adeptos más fervientes exageran desmesuradamente sus conquistas. El progreso es un factor importante en el desarrollo de la tecnología, de las ciencias, tal vez incluso de las artes, pero ciertamente también en la difusión de la neurosis, de la histeria y de la prostitución. Es demasiado pronto para hablar del progreso moral de las naciones y del fin del egoísmo nacional. El progreso es un arma de dos filos: por un lado, está el ángel bueno; por el otro, Satán".[75] Borojov presentía, a través de este lenguaje alegórico, que el progreso técnico-científico no era inevitable portador de un progreso social y "moral" sino que, por el contrario, incluía la posibilidad de una barbarie moderna de la que los judíos podían ser las víctimas. Parecía casi considerar a la inhumanidad de las relaciones sociales capitalistas no como una hipótesis para el futuro, sino más bien como la realidad concreta del progreso capitalista. En esta primera fase, el pensamiento de Borojov revestía, pues, un aspecto típicamente romántico. El retorno de los judíos a Palestina, que todavía no se encontraba motivado racionalmente a partir de un análisis socioeconómico, se cargaba de un ideal mesiánico y era concebido como la recomposición de una armonía original quebrada por la diáspora. Por su parte, la *galut* era percibida, según la tradición hebraica, como un exilio y un intento de redención. Y, sin embargo, Borojov se consideraba ya como socialista y revolucionario. La secularización y la politización del mundo judeo-ruso en el momento decisivo del siglo lo llevaron a dar una justificación social a su huida del *shtetl*, la "degeneración económica" del pueblo judío, y a concebir la redención, el regreso a Palestina, como el producto de una acción colectiva. El sionismo borojoviano todavía no se distinguía, en el fondo, del de Najman Syrkin, que se consagraba a transformar en acción política "la esperanza mesiánica, que siempre fue el sueño más grande de los judíos exiliados".[76]

75 B. Borojov, "On the Question of Zionist Theory" citado, p. 37.

76 Nachman Syrkin, "The Jewish Problem and the Socialist Jewish State" (1898), en A. Hertzberg (ed.), *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*, Nueva York, Atheneum, 1975, p. 350. Sobre la figura de Nachman Syrkin, véanse Jonathan Frankel, *Prophecy and Politics*... citada, pp. 288-328; Nora Levin, *While Messiah Tarried*... citada, pp. 377-399.

La primera obra marxista de Borojov fue su estudio *Los intereses de clase y la cuestión nacional*, publicada en ruso, y luego en yiddish, en Vilna, en 1905. Este largo ensayo no abordaba el análisis del problema judío; se limitaba a trazar las líneas de una teoría marxista de la nación. Sin embargo, ya puede ser considerada como una obra de madurez, coherente en la argumentación y rigurosa en la exposición, que contenía *in nuce* todas las categorías conceptuales del borojovismo. El análisis marxista del fenómeno nacional precedía, en la evolución de su pensamiento, a la elaboración de un programa sionista articulado y orgánico, del que constituía la premisa indispensable.[77]

La trayectoria teórica de Borojov se fundaba en el concepto de "condiciones de producción", que delimitaba el marco en el que surgían y se desarrollaban las fuerzas productivas de la sociedad y donde a continuación se fijaban las relaciones de producción dadas. Estas condiciones de producción, que representaban, pues, la base primaria de todo sistema social y económico, eran jerárquicamente enumeradas en el orden siguiente: a) geográficas (psico-climáticas); b) antropológicas (la raza); c) históricas (el desarrollo de una comunidad humana, sus relaciones internas, etc.). Las condiciones históricas de producción, las últimas en el orden, se imponían gradualmente sobre las condiciones naturales, cristalizando en un patrimonio cultural y "espiritual" formado por varios factores como, por ejemplo, "la lengua, las tradiciones, las costumbres, las visiones del mundo".[78] Las relaciones de producción establecían la división de la sociedad en clases, mientras que las condiciones de producción, en cambio, determinaban la división de la humanidad en comunidades distintas (pueblos, naciones). Los conflictos sociales tenían su origen en el divorcio entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción (cuando la estructura económica de la sociedad ya no podía contener el desarrollo de las fuerzas productivas), mientras que la cuestión nacional surgía de la oposición entre las fuerzas productivas y las condiciones de producción.

Borojov tomaba el concepto de condiciones de producción de Marx, quien, en efecto, lo había empleado en ciertos pasajes de *El Capital*. Sin embargo, en

77 José Luis Najenson, "Marxismo y cuestión nacional en el pensamiento de Borojov", en Ber Borojov, *Nacionalismo y lucha de clases (1905-1917)*, México D. F., Cuadernos de Pasado y Presente - Siglo XXI, 1979, p. 9. Sobre el pensamiento de Borojov, véase ante todo Jonathan Frankel, "Ber Borokhov and Marxism Zionism (1903-1907)", en *Prophecy and Politics*... citada, pp. 329-363; pero también A. Perlmutter, "Dov Ber Borokhov: a Marxist Zionist Ideologist", en *Middle Eastern Studies*, vol. 5 (1969), n° 1, pp. 32-43, y Robert S. Wistrich, "Ber Borochov and Marxist Zionism", en *Jewish Frontier*, 1975, n° 2, pp. 12-15.

78 Ber Borojov, "Di klasn-interesen un di natsionali frage", en *Pueli tsiun shriftn*, Nueva York, Pueli tsiun farlag, 1920, pp. 39-40.

Marx, este término designaba solamente las "condiciones naturales" de producción como, por ejemplo, el clima, la fertilidad del suelo, la riqueza del territorio.[79] Aunque presente en Marx, este concepto no constituía una categoría fundamental de su pensamiento económico. Borojov retomaba un concepto que en Marx tenía una condición marginal para transformarlo en una categoría clave de su teoría y para ampliar al mismo tiempo su significación original. Si, para Marx, las condiciones de producción se limitaban a los solos factores naturales, también había, para Borojov, condiciones históricas de producción (destinadas a imponerse sobre las condiciones naturales), entre las cuales se encontraban la "cultura" y las "concepciones del mundo",[80] dos categorías que Marx insertaba generalmente en la superestructura ideológica de la sociedad. Este enfoque escapaba a la trampa, tan extendida entre los marxistas vulgares, consistente en ver a la cultura como un elemento pasivo a remolque de la estructura socioeconómica, pero tenía como consecuencia atribuir una prioridad absoluta a las condiciones de producción, que se convertían en una categoría universal que rebasaba a las otras.

Las condiciones de producción sirvieron de punto de partida para definir los conceptos de pueblo y de nación: el primero estaba constituido por una "sociedad" (dividida en clases) cuya fisonomía había sido creada por las condiciones históricas comunes de producción; la nación se situaba en un nivel superior, ahí donde una comunidad humana tomaba conciencia de su propio "pasado histórico común".[81] El pueblo no era más que una fase embrionaria en el proceso de formación de la nación, que presuponía en la base una homogeneidad de las condiciones de producción. Borojov distinguía los conceptos de pueblo y de nación desplazando al dominio nacional la dicotomía, establecida por Marx en *Miseria de la filosofía* (1846), entre los conceptos de "clase" en un sentido sólo sociológico y "clase para sí", a saber, entre las clases vistas como simple aglomeración de individuos que ocupan el mismo lugar en el proceso de producción y la clase como entidad colectiva consciente de sus intereses históricos. Escribió: "La vida en las mismas relaciones de producción, cuando las relaciones son armónicas para los individuos del grupo, le despierta la conciencia de clase y el sentimiento de fraternidad de clase. La vida en las mismas condicio-

79 Karl Marx, "Le Capital", I, en *Œuvres, I, Economic*, París, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1965, pp. 1004-1005.

80 Ber Borojov, "Di klasen interesen un di natsionale frage" citado, pp. 32-33.

81 Ídem, p. 42.

nes de producción, cuando estas condiciones son armónicas para los miembros de la sociedad, despiertan la conciencia nacional y el sentimiento de integración nacional".[82] Ese sentimiento, creado por la memoria histórica común, representaba para Borojov el nacionalismo. Antes de ser una política o una ideología, el nacionalismo era el sentimiento natural de pertenencia a una comunidad nacional particular. En ese sentido, Borojov se negaba a calificar al nacionalismo de "cosa anacrónica, reaccionaria o tradicional".[83] Incluso el proletariado, anclado en las condiciones de producción como cualquier otra clase, expresaba su propia forma de nacionalismo. Durante la Primera Guerra Mundial, que vio al Poale Sion alinearse sobre una actitud internacionalista pacifista con el movimiento de Zimmerwald, Borojov reafirmó el valor del nacionalismo proletario en estos términos: "El instinto de autoconservación de las naciones no puede ser destruido. La idea de pedir a las naciones que renuncien a su propia identidad y que abandonen su confianza en sí mismas revela un diletantismo vulgar y un sinsentido. El instinto nacional de autoconservación, latente en la clase obrera socialista y fundado en un enfoque realista del nacionalismo, puede liberar a la humanidad enferma en esta era capitalista y resolver los conflictos sociales y nacionales".[84]

Borojov distinguía cuatro formas de nacionalismo: a) el nacionalismo de los hacendados, ligado a la tierra, la fuente de su riqueza; b) el nacionalismo de la burguesía, para la cual el territorio no era más que una base necesaria para la conquista del mercado mundial; c) el nacionalismo de la pequeña burguesía, que atribuía al territorio el valor de un "mercado de consumo"; d) y, finalmente, el nacionalismo del proletariado, una clase implantada en un territorio concebido como lugar de trabajo.[85] El concepto de nacionalismo parece, pues, conocer una metamorfosis: definido de entrada como el sentimiento de pertenencia a una comunidad humana particular, se escindía a continuación en una pluralidad de aspiraciones y de concepciones ligadas a la división en clases de la sociedad. Borojov concluía que una forma positiva de nacionalismo se encontraba "solamente entre los elementos progresistas de las naciones oprimidas".[86] Sin embargo, un criterio se encontraba siempre presente en la defini-

82 Ber Borojov, "Los intereses de clase y la cuestión nacional" citado, p. 65.
83 Ídem, p. 48.
84 Ber Borojov, "Healthy and Sick Socialism" (1916), en *Class Struggle and the Jewish Nation...* citada, p. 166.
85 Ber Borojov, "Di klasen interesen un di natsionale frage" citado, p. 67.
86 Ídem, p. 82.

ción de la nación y del nacionalismo dada por Borojov: el territorio. Sobre este punto, se diferenciaba profundamente tanto de Medem, acusado de ignorar la "base material" del problema nacional, como de los austromarxistas.[87] La insistencia en el territorio, considerado como la "base material" irreemplazable de la nación, era en cambio la constante en Kautsky y, lo veremos, en Stalin. Esta homología teórica merece ser señalada: los bundistas se cuidaban de definir la nación judía de la *yiddishkeit*, de la que constataban las particularidades respecto del modelo nacional salido de la historia de Europa occidental; Kautsky, Stalin y Borojov, en cambio, buscaban clasificar el problema nacional dentro de categorías preestablecidas y limitantes.[88] La concepción de Borojov, aunque más articulada y más matizada, se reducía en última instancia, como las del bolchevique georgiano y la del director de *Die Neue Zeit*, a una definición normativa del fenómeno nacional.

En *Nuestra plataforma* (1906) Borojov aborda el problema judío como una anomalía nacional ligada a la extraterritorialidad de la condición diaspórica. Las naciones extraterritoriales debían adaptarse a condiciones de producción exteriores que no podían dominar. Desprovistas de una base material (el territorio), se transformaban en "apéndices" alienados en el seno de formaciones sociales exteriores. Cuando, gracias al desarrollo de las fuerzas productivas, la sociedad podía asumir directamente las funciones que hasta entonces se mantenían como prerrogativa de una minoría "extranjera", ésta se convertía en un obstáculo al pleno desarrollo del pueblo autóctono. En consecuencia, la nación extraterritorial era rechazada como un elemento "superfluo": era así como se explicaba, según Borojov, el antisemitismo.[89]

Consideraba a la asimilación como una tendencia realmente activa en los comienzos de la sociedad burguesa, durante la transición del feudalismo al capitalismo. En esa época, los judíos ejercían una función socioeconómica esencial, el comercio, y podían integrarse a las naciones europeas. El gran éxodo ju-

87 Ber Borojov, "Unzer Platform", en *Pueli tsiun shriftn* citada, pp. 169-170. Hay diferentes traducciones de este texto en los folletos ya citados en lenguas española e inglesa, así como en francés, en el n° 63-64 (1977) de los *Cahiers Bernard Lazare*, pp. 7-42. Pero ya que ninguna de estas traducciones es integral –el mismo comentario es válido para los otros textos– hemos preferido citar la versión yiddish.

88 Esta homología entre Stalin y Borojov ha sido señalada por Israel Kolatt, "Zionist Marxism..." citado, p. 240, y por Roberto Finzi, "Il movimento operaio e la questione ebraica", en M. Brunazzi y A. M. Fubini, *Gli ebrei dell'Europa orientale dall'utopia alla rivolta*, Milán, Edizioni di Comunità, 1985, p. 61.

89 Ber Borojov, "Nuestra plataforma", en *Nacionalismo y lucha de clases*... citada, p. 93.

dío hacia Europa oriental tuvo lugar cuando el desarrollo del capitalismo en Occidente pudo superar la competencia de los judíos. Antes, su profesión particular los distinguía del resto de la población; en el mundo moderno, su parasitismo social los aislaba e impedía su asimilación. En este atolladero, los judíos desarrollaban una conciencia nacional sin disponer de las condiciones materiales necesarias para vivir como las otras naciones. Según Borojov, "sólo durante el primer período del capitalismo industrial, el factor de la asimilación dominó ampliamente en la vida judía. La revolución industrial hizo caer el muro del gueto, abriendo a los judíos el amplio espacio de la libre competencia. La época del choque decisivo entre el capitalismo y el feudalismo fue, al mismo tiempo, la edad de oro de la asimilación judía. Sin embargo, un poco más tarde, un correctivo implacable de la especialización individual hizo su aparición, la especialización nacional, y la asimilación dejó lugar al aislamiento. Todos los asimilacionistas judíos son en el fondo utopistas y nadan contra la corriente real de la dinámica judía. La especialización nacional creciente no asimila al judío sino que, por el contrario, lo nacionaliza".[90]

En este análisis, Borojov no hacía ninguna distinción cualitativa entre Oriente y Occidente. Sin embargo, el capitalismo había desarrollado una conciencia nacional judía en el *Ostjudentum*, pero ciertamente no en Francia, Alemania o Inglaterra. En *Nuestra plataforma*, el concepto de nación judía era siempre definido negativamente, a través de la falta de un territorio (una característica común a toda la diáspora judía), pero nunca precisaba en qué elementos la identidad nacional judía, esa conciencia del "pasado histórico común", debía concretarse. En 1906, Borojov todavía no había descubierto los valores de la *yiddishkeit* y apenas se cuidaba de distinguir entre los judíos occidentales asimilados y los judíos del Este que llevaban una vida nacional. A sus ojos, el Bund, que reconocía a la nación judía en la lengua y la cultura yíddish, manifestaba una "tendencia a concebir culturalmente el problema judío", una tendencia "sin duda reaccionaria" y pequeñoburguesa.[91] A propósito de la teoría del neutralismo nacional de Medem, su crítica se reducía a una frase: *Asylum ignorantiae*.[92]

En 1907, Borojov comenzó a escribir en yíddish, la *mame loshn*, y en 1915 publicó una importante *Historia de la literatura yíddish*. Gradualmente, su concepción de la nación judía se cargó de un contenido cultural positivo, ligado en pri-

90 Ídem, p. 101.
91 Ídem, p. 121.
92 Ídem, p. 118.

mer lugar a la lengua. Aunque, a diferencia por ejemplo de Jitlovsky, no despreciaba al hebreo, la lengua sagrada (*loshn kdush*), a la que seguía atribuyendo una función "espiritual" importante, valoraba al yíddish como espejo de la vida nacional judía. Consideraba el desarrollo de una investigación psicológica como una exigencia irreemplazable para legitimar al yíddish en nombre de las lenguas nacionales modernas. Según Borojov, ni el yíddish ni el hebreo –las dos lenguas de la nación judía– eran incompatibles, sino susceptibles de enriquecerse recíprocamente, como dos "hermanos siameses". En su *Historia de la literatura yíddish*, escribió que "el hebreo creó nuestra personalidad histórica en el tiempo, el yíddish en el mundo".[93]

Con el descubrimiento de la *yiddishkeit*, Borojov delimitó su concepto de nación judía a las fronteras del *Ostjudentum*. En un artículo de 1911, escribió: "Los judíos occidentales no participan en la vida esencialmente colectiva de nuestro pueblo. Esta es la razón por la que no pueden aceptar, entre las ideologías judías actuales, más que al asimilacionismo incondicional o a un sionismo abstracto y pasivo. Los problemas de una vida nacional colectiva, de su desarrollo en la diáspora, casi no existen para el judío occidental".[94]

El sionismo no podía contentarse con rechazar la condición diaspórica, porque no tenía ninguna perspectiva si no alcanzaba a conquistar de entrada una hegemonía política y cultural en la diáspora. En 1915 escribió que "*galut* y *Sion* representan cada uno un objetivo en sí".[95] Esto no podía llevar más que a un cambio de actitud respecto del Bund, en el sentido de un reconocimiento mucho más sobrio y honesto de su historia y de su papel, al que ahora le reconocía la primacía en la lucha "por la emancipación civil y nacional de los judíos".[96]

Si su concepto de nación conoció una evolución destacable, su insistencia en la debilidad estructural del proletariado judío siguió siendo, en cambio, un elemento constante de todos sus escritos políticos. Consideraba la concentración de la clase obrera judía en sectores productivos marginales como la causa fundamental de su incapacidad reivindicativa y política. Los trabajadores judíos en huelga no podían

93 B. Borojov, "Di geshikte fun der yidisher literatur", en *Shprah forshung un literatur geshikte*, Tel Aviv, I. L. Peretz farlag, 1966, p. 180. Sobre Borojov como filólogo de la literatura yíddish, véase Régine Robin, *L'amour du yiddish. Écriture juive et sentiment de la langue (1830-1930)*, París, Éditions du Sorbier, 1984, pp. 106-107.

94 B. Borojov, "Di anti-tsiunistishe kontsentratsie" (1911), en *Geklibene shriftn*, Nueva York, Yidish-natsionaler arbeter farband, 1928, p. 163.

95 B. Borojov, "Der sotzialism fun di hige Pueli tsiun" (1915), en *Geklibene shriftn* citada, p. 283.

96 B. Borojov, "In kampf far yidishe rekht. A blik in der yidisher rekhtlozikeit un in der geshikte fun der yidisher emantsipatsions-bavegung" (sin fecha), en *Geklibene shriftn* citada, p. 220.

ni paralizar la economía ni sacudir la vida social de manera significativa. Esta debilidad estructural y política estaba ligada, según Borojov, a la falta de una "base estratégica del obrero judío",[97] a saber, una economía nacional judía (inconcebible sin territorio). A pesar de su radicalismo y su tradición de lucha, que también tenían por origen la opresión nacional, el proletariado judío permanecía en la imposibilidad objetiva de jugar un papel político importante. En *Nuestra plataforma* era presentado a través de la imagen alegórica de un "Prometeo encadenado que, encolerizado e impotente, arranca las plumas del ave de rapiña que picotea su corazón".[98]

En *El desarrollo económico del pueblo judío*, una serie de artículos publicados en 1916 en el semanario de Nueva York *Der yidisher kempfer*, Borojov criticaba la teoría de la "degeneración económica" de la diáspora judía elaborada por Jakob Lestschinsky. Señalaba la tendencia a una *productivización* creciente del trabajo judío (en el sentido de la producción de plusvalor), al tiempo que señalaba el carácter lento y contradictorio de este proceso que se traducía concretamente, para el obrero, en su exclusión casi total de la agricultura y de la gran industria y, al mismo tiempo, en su concentración en las "últimas ramas de la producción".[99] Los trabajadores judíos no producían capital constante sino sólo bienes de consumo y eran empleados en los sectores económicos más alejados de la "tierra". En razón de estas anomalías, la economía judía se presentaba a Borojov como una *Luftwirtschaft*.[100] Al referirse a la distinción aristotélica entre "ocu-

97 B. Borojov, "Unzer Platform" citado, pp. 156-159.

98 B. Borojov, "Nuestra plataforma" citado, p. 116.

99 Ídem, p. 226.

100 Ídem, p. 225. En 1906, *Die Neue Zeit* publicó una crítica a "Unzer Platform" escrita por el bundista Alexander Lampert. En su opinión, los poale-sionistas tenían una concepción falsa del proletariado. Según criterios de análisis marxistas, el proletariado estaba formado por los productores de plusvalía, excluidos de la propiedad de los medios de producción y constreñidos a vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario. Los artesanos y semiartesanos judíos, en tanto que trabajadores asalariados, formaban pues parte del proletariado. Criticaba la tendencia de Borojov a no considerar como proletarios más que a los obreros de la industria y sacaba la conclusión de que la debilidad del proletariado judío no era causada por la falta de una economía nacional judía, sino más bien por el antisemitismo y la opresión nacional. Véase A. L., "Der Poalei-Zionismus. Eine neue Strömung im russischen Judentum", en *Die Neue Zeit*, XXIV (1905-1906), vol. 1, pp. 804-813. Esta crítica era pertinente, sobre todo cuando afirmaba que la liberación de los judíos rusos, para ser real, no podía realizarse separadamente de la de los otros pueblos oprimidos por el zarismo. Pero era al mismo tiempo exagerada y deformadora: Borojov no negaba el proceso de proletarización del artesano judío, pero señalaba su exclusión de la gran industria y su debilidad intrínseca. Se trataba de un problema fundamental, siempre despreciado o subestimado por los bundistas. La clase obrera de la *Yiddishland* era efectivamente, según la metáfora de Borojov, un "Prometeo encadenado", y el sionismo socialista representaba también, a su manera, una tentativa de respuesta a este problema real.

paciones de la naturaleza" y "ocupaciones del hombre", hacía el siguiente señalamiento: mientras en el imperio ruso entre el 70 y el 80% de los ciudadanos económicamente activos vivían de la "naturaleza" (agricultura y estadios primarios de la producción: minas, astilleros, metalurgia, construcción, etc.), el mismo porcentaje de judíos estaba empleado en las "últimas etapas de la producción" (armazón, química, fabricación de cuero y papel, pero sobre todo confección, alimentación, etc.). El aumento de la composición orgánica del capital no podía más que hacer todavía más inestable y precaria la situación del proletariado judío, acentuando su debilidad estructural: "Marx demuestra cómo la máquina desaloja al obrero, y cómo el capital variable se ve desalojado por el capital constante. Pero como vimos que el trabajo judío está totalmente ocupado en la producción de capital variable, se desprende que el trabajo judío está siendo expulsado más y más por el trabajo no judío".[101] La conciencia de la debilidad intrínseca de la clase obrera judía, semiartesanal y preindustrial, era mucho más aguda en Borojov que en Medem y los bundistas.

La emigración de masas no era más que la consecuencia de la expulsión de los judíos de la industria: en América, en Francia o en Inglaterra entreveían una solución concreta a su creciente empobrecimiento. Pero la emigración revelaba ser una falsa solución ya que, incluso en los países de llegada, la anomalía económica del *shtetl* tendía a reproducirse. Por ejemplo, en Estados Unidos el trabajo judío conocía, según Borojov, "un desarrollo mucho más unilateral que en Rusia [...] y se concentraba exclusivamente en la industria del vestido".[102] Este artículo fue escrito en 1916, cuando los judíos que habían emigrado de Europa oriental todavía se encontraban en el interior de un "gueto socioeconómico" que no alcanzaron a quebrar más que en el período de entreguerras. Pero Borojov excluía la posibilidad de su asimilación. América seguía siendo la diáspora: desprovistos de un territorio propio, incluso en América, los judíos debían adaptarse a un conjunto de "condiciones de producción externas" que perpetuaban su anomalía nacional. En la medida en que, en los países capitalistas avanzados, la gran industria seguía prohibida a los judíos, el flujo migratorio debía orientarse hacia los países económicamente atrasados, donde podrían "ocupar inmediatamente una posición dominante" a través de la expropiación de un territorio, la "base estratégica" sobre la cual edificar una economía nacional independiente. La emigración judía era un proceso espontáneo, "inmanente"; se trataba, según Borojov, de orientar-

101 Ídem, p. 230.
102 Ídem, p. 223.

la y planificarla, transformándola en un "movimiento de colonización". En su opinión, era la única manera de reorientar la "pirámide invertida" de la sociedad judía. Luego de haber restablecido el lazo fundamental, cortado después de dos mil años, de la nación con la tierra, los judíos se concentrarían en la agricultura y en los sectores primarios de la producción. ¿Pero por qué, entonces, Palestina? Borojov intentó dar una respuesta materialista-racional. En su opinión, Palestina, en tanto que país semiagrícola, presentaba las condiciones económicas ideales para recibir al movimiento de colonización sionista, pero ofrecía también ventajas de orden cultural respecto de otros países. Sus habitantes, los *fellah*, eran los "descendientes directos de la población de Judea y de Canaán, con un pequeño agregado de sangre árabe";[103] en otras palabras, se distinguían apenas de los sefardíes. Su nivel de desarrollo cultural le parecía a Borojov (que nunca había ido a Palestina) perfectamente adaptado a un encuentro con los colonos sionistas. Estaba convencido de que los árabes habían alcanzado un nivel de desarrollo que les permitiría integrarse a una economía moderna, pero no resistir a la asimilación por la cultura occidental "superior". Escribió en *Nuestra plataforma*: "La población de Eretz Israel adoptará el modelo económico y cultural que se impondrá en el país. Los autóctonos se asimilarán económica y culturalmente a quienes hayan asumido la dirección del desarrollo de las fuerzas productivas".[104] Despreciaba profundamente a todos los partidarios de la asimilación judía en Europa pero, al mismo tiempo, consideraba la asimilación de los árabes en Palestina como un fenómeno completamente natural y "progresista". Sobre este punto, su concepción era análoga a la de Herzl, el autor de *Der Judenstaat*, que proponía transformar a Palestina en puesto de avanzada de la civilización occidental contra la "barbarie" del mundo árabe.[105] En un artículo de 1916, Borojov elogiaba al miliciano

103 Citado por Jonathan Frankel, *Prophecy and Politics*... citada, p. 341.

104 Ber Borojov, "Unzer Platform" citado, p. 271.

105 "Para Europa, constituiremos allá una avanzada contra Asia, seríamos la vanguardia de la civilización contra la barbarie." (Theodor Herzl, *L'état juif* (1896), París, Stock Plus, 1981, p. 65). Véanse también, sobre este tema, los señalamientos de Eli Lobel en su exposición en el coloquio sobre "La conception marxiste de la question juive": "La trayectoria de Borojov es característica de la actitud sionista hacia los palestinos: deben ser lo que se decreta que serán en función de las necesidades de la población judía que priman. Borojov ignora visiblemente todo acerca de Palestina y sus habitantes" (*ISRAC*, n° 5 (1971), p. 33). A la misma conclusión llega Jakob Taut: "Borojov no habla jamás de los árabes, sino sólo de los 'autóctonos', que no poseen cultura alguna y que no están organizados sobre una base nacional. [...] Pensaba, como Herzl, que esos hombres sin cultura adherirían a la cultura superior de la sociedad sionista y finalmente serían asimilados" (*Zionismus und Judenfrage*, Fráncfort del Meno, ISP, Verlag, 1986, p. 51).

(*shomer*) obligado a armarse para defender las posiciones sionistas contra los ataques de los vecinos "semibárbaros" (*halb-wildn mentshn*).[106] Esta posición revelaba la tara congénita del sionismo, fruto de una época dominada por la "concepción del mundo no europeo como espacio colonizable" (Maxime Rodinson).[107] La visión de una sociedad multiétnica y culturalmente pluralista –el núcleo del pensamiento de Medem– se revelaba incompatible con las categorías conceptuales de Borojov: mientras en Rusia la minoría judía representaba una anomalía que superar, en una Palestina judía habría sido necesario eliminar la anomalía árabe.

A diferencia de Najman Syrkin, que consideraba la realización del sionismo y la lucha por el socialismo como dos aspectos de un mismo proceso, Borojov no sentía temor por la colaboración con la burguesía judía. Concebía la colonización sionista, fundada en la planificación de los flujos migratorios espontáneos, como la combinación de dos momentos distintos, uno "constructivo" y otro "liberador". La burguesía debía cumplir el primero (*di shafende momenten*) desarrollando las fuerzas productivas del país, lo que significaba concentrar los capitales y la fuerza de trabajo. El proletariado debía cumplir el segundo (*die befreiende momenten*) dirigiendo el proceso global de colonización.[108] En esta perspectiva, Borojov admitía también una acción diplomática del sionismo para el reconocimiento del derecho de colonización de Palestina. Contemplaba, pues, la creación de un Estado nacional judío (o, al menos, la autonomía político-territorial) en el marco de una Palestina capitalista. Esta concepción, que sintetizaba de manera emblemática toda la ambigüedad del sionismo borojoviano, presentaba la lucha de liberación nacional como una revolución democrática, conducida por el bloque social de la burguesía "progresista" y el proletariado. Esto no podía ser aceptado por el Bund, que acusaba a los poale-sionistas de reemplazar la solidaridad de clase internacional del proletariado por la solidaridad interclasista judía, y las reivindicaciones nacionales legítimas de los trabajadores judíos por un programa nacionalista.[109]

Además, la disponibilidad de una colaboración "constructiva" con la burguesía judía iba acompañada, en el proyecto de Borojov, del temor a un posible encuentro entre el proletariado judío y no judío. Escribía que el peligro no estaba representado "por el gran capital extranjero (la gran industria) sino por

106 Ber Borojov, "Der terorist un der vekher" (1906), en *Geklibene shriftn* citada, p. 269.
107 Maxime Rodinson, *Peuple juif ou problème juif?*, París, Maspero, 1981, p. 142.
108 Ber Borojov, "Unzer Platform" citado, p. 311.
109 Véase B. Rosin, "Die zionistich-sozialistische Utopie", en *Die Neue Zeit*, XVIII (1908-1909), vol. I, nº 1, pp. 29-34.

la proletarización extranjera del país".[110] Este señalamiento –no concerniente directamente a los palestinos, destinados a la asimilación– era revelador de una concepción de la colonización sionista. Se podría percibir ahí *in nuce* la prefiguración de la dinámica concreta del sionismo en Palestina en el período de entreguerras y luego del nacimiento del Estado de Israel, a saber, la de un colonialismo *sui generis*, que no buscaba someter las estructuras sociales autóctonas sino más bien crear un sistema socioeconómico paralelo, fundado en la exclusión de la mano de obra árabe. Esto implicaba la visión del proletariado judío no solamente como productor en el seno de una economía nacional, sino también como elemento activo en un proceso de colonización fundado en la exclusión de la población no judía. La posición de Borojov era muy vaga y ambigua al respecto: en 1917, por ejemplo, escribía que Palestina, con sus noventa mil kilómetros cuadrados, era un "territorio suficiente para acoger a judíos y árabes".[111] A todas luces, la presencia de una población autóctona en Palestina le parecía un factor secundario en la realización de los proyectos sionistas. Llamaba a Palestina *Eretz Israel* (Tierra de Sion), una denominación completamente extraña a los bundistas. A diferencia de sionistas como Martin Buber o A'had ha Am (Ascher Ginzberg), Borojov no tomaba en consideración la existencia de otra nación (árabe) ya instalada en Palestina. Este era el talón de Aquiles de toda su elaboración teórica.

110 Ber Borojov, "Erets-Hisrael in unzer program un taktik" (1917), en *Geklibene shriftn* citada, p. 274.
111 Ídem, pp. 276-277.

V. Los marxistas rusos y polacos

Para los marxistas rusos, el debate entre el Bund y los sionistas siempre resultó incomprensible. A sus ojos, la cuestión judía no aparecía como una cuestión nacional. Obsesionados por la idea de que la Rusia semifeudal y semiasiática debía recuperar el atraso acumulado respecto de Occidente, no veían en la cuestión judía más que una pieza etnográfica carente de interés. Ajenos al mundo de la *yiddishkeit* por la lengua y la cultura, analizaban el problema judío con una sola categoría de interpretación: la asimilación. En este capítulo examinaremos las posiciones de los marxistas rusos (Lenin, Stalin, Trotsky) y polacos (Rosa Luxemburgo).

Lenin

Aunque siempre abordada pragmáticamente, la cuestión judía aparecía a menudo en los escritos de Lenin. Se trataba, en la mayoría de los casos, de intervenciones polémicas respecto del Bund. La decisión de este último de considerarse como un partido independiente del proletariado judío, así como su deseo de una reorganización federativa de la socialdemocracia y el imperio, chocaron con una reacción muy hostil de parte de Lenin. En las páginas de *Iskra*, éste denunció el "nacionalismo" y el "separatismo" del Bund, culpable en su opinión de minar la fuerza y la unidad del movimiento obrero ruso. En el plano teórico,

consideraba los argumentos del Bund –el proyecto de autonomía nacional cultural– como el producto de una "afligente penetración del nacionalismo" en sus filas.[1] A la autoproclamación del Bund como "único representante" del proletariado judío, oponía los estatutos del POSDR de 1898, que definían al Bund como una organización particular para la propaganda entre los obreros judíos.[2]

Su definición de los judíos fue siempre muy oscilante. En sus artículos publicados en *Iskra* a comienzos de 1903 presentaba constantemente a los judíos rusos como una nacionalidad distinta. Citaba favorablemente un llamado del POSDR de Iekaterinoslav, que se dirigía a los obreros judíos valorando su cultura "nacional", y condenaba el separatismo bundista como una tentativa por "rodear de una muralla china su nacionalidad, su movimiento obrero nacional".[3] Luego del Segundo Congreso del POSDR, en el que también se produjo la escisión con el Bund, Lenin cambió de actitud. Rechazó el concepto mismo de nación judía, que consideraba que estaba en el origen del federalismo bundista. En un nuevo artículo, publicado en *Iskra* en octubre de 1903, definió este concepto como una "idea sionista absolutamente falsa y reaccionaria en su esencia".[4] Al respecto, citaba al "eminente teórico marxista Karl Kautsky" para quien, como ya hemos visto, la lengua y el territorio eran los caracteres constitutivos de la nación. Seguía calificando la "idea de un pueblo judío particular" de políticamente reaccionaria y "absolutamente inconsistente según criterios científicos".[5] No sólo los judíos no poseían ningún territorio, sino incluso su lengua, el yíddish, a pesar de los esfuerzos prodigados por el Bund para ennoblecerlo, no era digno de una nación civilizada: en Europa occidental, los judíos emancipados habían abandonado el yíddish y habían sido asimilados. En su opinión, la idea de una nación judía, de origen sionista, no podía más que trabar la asimilación y favorecer la conservación de un "espíritu de gueto" entre los judíos.[6]

Dos años más tarde, el tono polémico de Lenin amainó considerablemente. En 1905, los bolcheviques publicaron en yíddish un informe de su último congreso, para el que Lenin escribió un breve prefacio en el que definía a los judíos como una "nacionalidad privada de todos los derechos", víctima de una

1 Lenin, "La séccession du Bund" (1903), en *Œuvres*, París y Moscú, Éditions Sociales-Éditions du Progrès, 1966, vol. 6, p. 502.
2 Lenin, "Le prolétariat juif à-t-il besoin d'un 'parti politique distinct'?" (1903), en *Œuvres* citada, vol. 6, p. 342.
3 Lenin, "Le dernier mot du nationalisme du Bund" (1903), en *Œuvres* citada, vol. 6, p. 545.
4 Lenin, "La situation du Bund dans le parti" (1903), en *Œuvres* citada, vol. 7, p. 97.
5 Ídem, pp. 98-99.
6 Ídem, p. 99.

opresión económica y política que se sumaba a la falta de "derechos cívicos elementales".[7] Esta contradictoria oscilación entre la afirmación y la negación del concepto de nación judía caracterizó también los escritos posteriores de Lenin. En 1913, seguía citando a Kautsky, para quien los judíos rusos eran una "casta" más que una nación; pero, al mismo tiempo, criticaba a Otto Bauer, quien no quería extender su concepto de autonomía nacional cultural a los judíos, la "única nación extraterritorial".[8] Finalmente, en sus célebres "Notas críticas sobre la cuestión nacional", publicadas el mismo año en la revista *Prosvescenie*, se refirió de nuevo a los judíos como la "nación más oprimida y más perseguida".[9] Esta oscilación permanente entre un reconocimiento y una negación del carácter nacional de los judíos demuestra que, en ese terreno, Lenin no tenía una gran preocupación por su coherencia teórica. La única conclusión que se puede sacar de sus escritos es, como lo ha señalado Eddy Kenig, que no consideraba a los judíos como parte de la nación rusa.[10] Se podría agregar también que, de manera general, tendía a aceptar la idea de una nación judía en períodos de colaboración con el Bund (antes de la escisión de 1903 y en 1905, cuando el Bund y los bolcheviques llamaron juntos al boicot de la Duma) y a negarla en las fases de conflicto (luego de la escisión de 1903 y después de 1912, cuando el Bund adhirió al "Bloque de agosto" creado por los mencheviques).

Retomando un tema ya adelantado por Anton Pannekoek en *Nación y lucha de clases* (1912), Lenin afirmaba el principio de un internacionalismo intransigente negador del principio "burgués" de cultura nacional. El proletariado no debía defender la cultura nacional, sino más bien luchar por una cultura internacional democrática y socialista. Los marxistas rusos, explicaba Lenin, no podían defender la cultura gran rusa, a saber, la cultura de una nación dominante que oprimía a todos los pueblos alógenos del imperio, sin exponerse al peligro de una grave desviación nacionalista. Este argumento era bastante simplista –no era la cultura rusa sino la política chovinista del régimen zarista la que cargaba con la responsabilidad de la opresión nacional de ucranianos, armenios, judíos, etc.–, pero lo utilizaba también contra la idea de una cultura nacional judía, la cultura de una nación oprimida, lo que era mucho más grave y, metodológicamente hablando, inaceptable.

7 Lenin, "Aux ouvriers juifs" (1905), en *Œuvres* citada, vol. 8, p. 501.
8 Lenin, "De l'autonomie 'nationale culturelle'" (1913), en *Œuvres* citada, vol. 19, p. 543.
9 Lenin, "Notes critiques sur la question nationale" (1913), en *Œuvres* citada, vol. 20, p. 18.
10 Véase Eddy Kenig, "Lénine et les Juifs de Russie. Contribution à l'étude des conceptions de Lénine sur la question juive", en *Cahiers du Centre d'études et de recherches marxistes*, nº 129, 1976, p.6

El rechazo a la idea de una cultura nacional judía se situaba en el interior de un horizonte ideológico preciso: la asimilación. "La cultura nacional judía –escribía Lenin– es la consigna de los rabinos y los burgueses, la consigna de nuestros enemigos. Pero hay otros elementos en la cultura judía y en toda la historia judía. De los diez millones y medio de judíos que existen en el mundo entero, un poco más de la mitad habitan en Galitzia y en Rusia, países atrasados, semisalvajes, que a través de la coacción mantienen a los judíos en una situación de casta. La otra mitad vive en un mundo civilizado, donde no hay particularismos de casta para los judíos y donde se han manifestado claramente los nobles rasgos universalmente progresistas de la cultura judía: su internacionalismo, su adhesión a los movimientos progresistas de la época (la proporción de los judíos en los movimientos democráticos y proletarios es en todas partes superior a la de los judíos en la población en general). Cualquiera que proclame directa o indirectamente la consigna de la 'cultura nacional' judía es (por excelentes que puedan ser sus intenciones) un enemigo del proletariado, un partidario de los elementos viejos y golpeados por un carácter de casta de la sociedad judía, un cómplice de los rabinos y de los burgueses".[11]

De ahí la idea –retomada luego por Kautsky– de una dicotomía entre "judíos progresistas" y "judaísmo reaccionario": los judíos podían aportar su contribución al "progreso" a través de su autonegación, asimilándose y abandonando el yíddish. La existencia de una cultura judía nacional, en virtud de su carácter moderno y laico, secular y ya no religioso, no era tomada en cuenta. Lenin identificaba la cultura judía bien con la ideología sionista, bien con la religión (percibida exclusivamente como la herencia de una superstición medieval conservada por los rabinos). En Europa oriental, aislados y perseguidos, los judíos formaban una casta, mientras que en Europa occidental se habían emancipado e integrado a las naciones del "mundo civilizado". La asimilación de las naciones era considerada por Lenin como una tendencia histórica objetiva del capitalismo. ¿Los judíos podían seguir aferrados a su particularismo étnico cultural mientras el capitalismo, crisol universal, quebraba sin cesar las fronteras nacionales? Lenin rompía lanzas en nombre del progreso, inevitablemente identificado con Occidente, sosteniendo que sólo los "pequeñoburgueses reaccionarios judíos" podían oponerse a la asimilación. "Cualquiera que no haya zozobrado en los pre-

11 Lenin, "Notes critiques sur la question nationale" citado, pp. 18-19. Los textos de Anton Pannekoek y de Josef Strasser sobre la cuestión nacional fueron reunidos por Claudie Weill en *Nations et lutte de classe*, París, Colección 10/18, UEG, 1977.

juicios nacionalistas –continuaba Lenin– no puede no ver en ese proceso de asimilación de las naciones por el capitalismo un inmenso progreso histórico, la destrucción de la rutina nacional de los diferentes rincones perdidos, sobre todo en los países atrasados como Rusia".[12] Oponerse a la asimilación significaba, entonces, "hacer retroceder la rueda de la historia", no de Rusia y de Galitzia en dirección de París y Nueva York, sino viceversa. Presentaba el *melting pot* norteamericano como un modelo, pintando a Nueva York bajo la forma de un "molino que está en vías de moler las diferencias nacionales", y precisaba que "lo que pasa en Nueva York en vastas proporciones internacionales se produce también en cada ciudad y en cada localidad industrial".[13] Probablemente no sospechaba que, precisamente en esa misma época, Nueva York se había convertido en una de las capitales de la cultura yíddish.[14] En pocas palabras, también para Lenin la asimilación judía era sinónimo de progreso: quienes apoyaban la idea de una cultura nacional judía querían retrasar la marcha de la historia.

Esta actitud revelaba una gran indiferencia, si no es que una verdadera ceguera, respecto de una comunidad judía culturalmente viva y dinámica, cuya literatura conocía un gran desarrollo en Varsovia, Vilna, Nueva York. Pero, visto a través de las lentes de un marxista ruso que, contra los populistas, había afirmado la necesidad de un desarrollo de tipo occidental del capitalismo en Rusia, el mundo judío de Europa oriental, poblado de rabinos y de *luftmenshn*, se presentaba como un símbolo de atraso cultural, como una herencia de miseria y oscurantismo del que había que liberarse lo más rápidamente posible. Jonathan Frankel ha señalado con justa razón que la insistencia de Lenin en el tema de la asimilación judía no era, en última instancia, más que un aspecto de su lucha contra los "residuos primitivos de la vida rusa".[15]

En cambio, el dirigente bolchevique siempre condenó de manera clara e intransigente el antisemitismo. Veía en él uno de los aspectos más odiosos del atraso y la barbarie que marcaban al régimen zarista. Rechazaba la visión sionista de una judeofobia universal y permanente: el antisemitismo tenía, obviamente, raíces muy profundas en la sociedad rusa, pero su naturaleza y sus manifesta-

12 Ídem, p. 22

13 Ibídem.

14 Véanse al respecto Régine Robin, *L'amour du yiddish. Écriture juive et sentiment de la langue (1830-1930)*, París, Éditions du Sorbier, 1984, sobre todo el capítulo IV; y Rachel Ertel, *Le roman juif américain, une écriture minoritaire*, París, Payot, 1980.

15 Jonathan Frankel, "Lenin e gli ebrei russi", en Nuovi Argomenti (ed.), *Gli ebrei nell'URSS*, Milán, Garzanti, 1966, p. 113.

ciones derivaban ante todo, según él, del poder absolutista. Antes de ser una ideología reaccionaria y un prejuicio popular, el antisemitismo ruso era sobre todo una práctica violenta y brutal de la dominación zarista. En un artículo de 1906, atribuía al gobierno la responsabilidad del pogromo de Byalistok: "Cuadro bien conocido. La policía prepara el pogromo de antemano. La policía excita a los autores del pogromo; las imprentas gubernamentales publican llamados a la masacre de los judíos. Al inicio del pogromo, la policía no interviene. La tropa asiste en silencio a las hazañas de las Centurias Negras. Luego, la policía, esta misma policía, sigue su comedia de juicio y de persecución contra los autores de los pogromos".[16]

Esta era la dinámica normal de un pogromo. Para combatir la violencia antisemita, Lenin proponía la creación de milicias obreras de autodefensa. Si los pogromos eran violencia de Estado contra los judíos, evidentemente no se podía pedir al Estado proteger a la población judía contra los asaltos de las Centurias Negras. Cuando en 1903 estalló una ola de pogromos (Kisinev), dio como ejemplo la respuesta común que habían organizado los trabajadores judíos, ucranianos y rusos en Odesa.[17] Es evidente que, para Lenin, la lucha contra el antisemitismo concernía directamente a los obreros rusos. Se podría decir, parafraseando un célebre señalamiento de Marx sobre Irlanda, que Lenin veía en los prejuicios antisemitas de los obreros rusos una de las raíces de su debilidad y de su impotencia. En 1914 escribió que era "una cuestión de honor para los obreros rusos" apoyar el proyecto de ley contra las discriminaciones antisemitas presentado a la Cuarta Duma por el grupo parlamentario socialdemócrata.[18] En 1919, cuando los pogromos eran en Ucrania una realidad cotidiana de la guerra civil, los bolcheviques grabaron en un disco y difundieron masivamente un llamado de Lenin contra el antisemitismo, definido como una "vieja ignorancia del feudalismo" y un residuo "de la Edad Media, donde los curas hacen quemar en la hoguera a los herejes". La naturaleza de clase de ese movimiento reaccionario era percibido dentro de la tentativa de los hacendados y de la burguesía de "dirigir contra los judíos el odio de los obreros y de los campesinos reducidos a la miseria".[19] El antisemitismo ruso se manifestaba en los pogromos, pero su función social y política era en el fondo la misma que en los paí-

16 Lenin, "La réaction engage la lutte armée" (1906), en *Œuvres* citada, vol. 10, p. 539.
17 Lenin, "Le dernier mot du nationalisme du Bund" citado, p. 545.
18 Lenin, "L'égalité en droits des nations" (1914), en *Œuvres* citada, vol. 20, p. 248.
19 Lenin, "À propos des progromes antijuifs" (1919), en *Œuvres* citada, vol. 29, p. 254.

ses capitalistas avanzados: revolver la conciencia de clase del proletariado, desviarla de la lucha contra sus verdaderos enemigos.

Lenin veía otra forma de antisemitismo en el proyecto de nacionalización de las escuelas judías, propuesto por un funcionario escolar de Odesa en 1913 y recibido favorablemente por el gobierno. Lejos de valorar la cultura nacional judía –el yíddish estaba prohibido en la Rusia zarista–, este proyecto buscaba más bien encerrar a los niños judíos en escuelas especiales, excluyéndolos así de las otras instituciones escolares. Lenin protestó firmemente contra esta medida que tomaba como modelo "la época sombría de la Edad Media, de la Inquisición".[20] A la luz de ese proyecto, consideraba como todavía más discutible y más peligrosa la teoría de la autonomía nacional cultural, que proponía sustraer al Estado la gestión de la enseñanza para confiarla a las diferentes naciones. Sin embargo, hay que recordar que, al tiempo que se oponía a la creación de una escuela judía separada, Lenin consideraba como un derecho democrático elemental para las minorías nacionales (incluidos los judíos) el recibir una instrucción en su propia lengua materna. Las escuelas públicas podían, ahí donde fuera necesario, "meter en los gastos del Estado a los profesores especiales de lengua judía, de historia judía, etc., o reservar un local oficial a cursos destinados a los niños judíos, armenios o rumanos, o incluso a un solo niño georgiano".[21] Esta posición atenuaba en gran medida su juicio negativo sobre las potencialidades de la cultura y de la lengua yíddish.

Lenin comprendía que el antisemitismo levantaba una barrera contra la asimilación. Los pogromos eran responsables de la supervivencia de los guetos donde, cómplice del antisemitismo, nacía la idea de una cultura nacional judía. A sus ojos, la cultura yíddish no era más que un subproducto del antisemitismo ruso. Consciente de la amplitud del fenómeno antisemita, reconocía la existencia de una cuestión judía en Rusia, sin por ello percibir las implicaciones culturales ni la dimensión nacional. Su enfoque se mantenía prisionero del dogma de la asimilación. La supresión de las discriminaciones antisemitas, la conquista de los derechos cívicos, en pocas palabras, la emancipación, habría quebrado los muros del gueto y los judíos finalmente se habrían mezclado con las poblaciones circundantes, como ya había pasado en Occidente. Algunas veces parecía reconocer a los judíos el derecho a la autonomía regional y local pero, en el fondo, su actitud respecto de la cultura judía seguía siendo ne-

20 Lenin, "La nationalisation des écoles juives" (1913), en *Œuvres* citada, vol. 19, p. 327.
21 Lenin, "Notes critiques sur la question nationale" citado, p. 38.

gativa.[22] Reflejaba, por lo demás, una limitación más general de la elaboración teórica de Lenin sobre el problema de las nacionalidades extraterritoriales. Colocando a los pueblos minoritarios frente a la alternativa: asimilación o autodeterminación, el curso bolchevique no podía dar una respuesta satisfactoria a los problemas de las nacionalidades extraterritoriales, que rechazaban la primera solución pero, al mismo tiempo, no disponían de condiciones objetivas necesarias para realizar la segunda. Como lo ha señalado Claudie Weill, los bolcheviques no hacían más que volver a replantear la antigua perspectiva de Engels: "o asimilación de las naciones sin historia [...] o separación de las naciones históricas".[23] Esta actitud venía, en el caso de los judíos, a reivindicar su igualdad ante la ley y a favorecer su asimilación cultural. La teoría de la autonomía nacional expresaba una tentativa de superar esta contradicción y encontraba una recepción inmediata, en el seno del movimiento obrero del imperio ruso, entre los socialistas de las minorías nacionales: el Bund y el SERP judíos, los *Dashnaks* y los "especifistas" armenios, los socialdemócratas letonios, lituanos y estonios, ciertas organizaciones georgianas y ucranianas.[24]

Stalin

El asimilacionismo bolchevique fue sistematizado teóricamente por Stalin en su estudio *El marxismo y la cuestión nacional* (1913). En el fondo, no hizo más que retomar los argumentos ya levantados por Lenin contra el Bund, agregando un tono polémico bastante grosero: por ejemplo, denunció la lucha por el sábado feriado como una apología de la religión hebraica, y la campaña por el desarrollo del yíddish como un síntoma evidente de los "objetivos particulares, puramente nacionalistas" del movimiento obrero judío.[25] En su opinión, la polí-

22 Véase Alfred Low, *Lenin on the Question of Nationality*, Nueva York, Bookman Associates, 1958, pp. 29 y 62. Para una síntesis del pensamiento de Lenin sobre la cuestión judía, véanse también Harold Shukman, "Lenin's Nationalities Policy and the Jewish Question. A Contribution to the Lenin Centenary", en *Bulletin on Soviet and East European Jewish Affairs*, 1970, n° 5, pp. 43-50; Annie Kriegel, *Les juifs et le monde moderne*, París, Le Seuil, 1977, pp. 181-202, y finalmente, Edmund Silberner, *Kommunisten zur Judenfrage*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1983, pp. 72-93.

23 Claudie Weill, *L'Internationale et l'autre. Les relations interethniques dans la IIe Internationale*, París, Arcantère, 1987, p. 141.

24 Véase Markus Ratner, "Die nationale Autonomie und das jüdische Proletariat", en *Sozialistische Monatshefte*, 1911, vol. 3, n° 21, p. 89.

25 Stalin, "Le marxisme et la question nationale" (1913), en *Le marxisme et la question nationale et coloniale*, París, Éditions Norman Bethune, 1974, pp. 28-29.

tica del Bund se reducía a "guardar todo lo que es judío, conservar todas las particularidades nacionales de los judíos, incluidas aquellas que son manifiestamente perjudiciales al proletariado, y aislar a los judíos de todo lo que no es judío".[26] Desde este punto de vista, la existencia de sindicatos judíos era percibida como el producto de la opinión separatista del Bund, la consecuencia de una política artificial de división cuando, en realidad, se trataba de un fenómeno ligado a las especificidades estructurales del proletariado judío del *Rajon*.

Además, según Stalin, el nacionalismo bundista no tenía ninguna base material, ya que los judíos nunca habían tenido una nación. Definía el concepto de nación de manera extremadamente rígida, reduciéndolo casi a una fórmula matemática: "La nación es una comunidad estable, históricamente constituida, de lengua, territorio, vida económica y formación psíquica, que se traduce en la comunidad de cultura".[27] Sin embargo, precisaba que no se podía hablar de nación más que cuando todos esos elementos estaban presentes: "Sólo la reunión de todos esos índices tomados de conjunto nos da la nación". Según Georges Haupt, Stalin fusionaba en su teoría conceptos tomados de Kautsky, Bauer y Medem, y desarrollaba un "sistema coherente pero rígido y escolástico".[28] Por su parte, Michael Löwy ha señalado la profunda diferencia entre los conceptos de nación elaborados por Lenin y Stalin. El primero nunca adoptó el criterio de la "comunidad de formación psíquica" y, en general, su definición del fenómeno nacional era mucho más dialéctica.[29] Es evidente que, a partir de esos criterios, los judíos no podían constituir una nación. Privados de un territorio y de una economía comunes, sólo podían guardar "ciertos vestigios de su carácter nacional" sobre la base de su origen y de la religión.[30] Pero "ritos religiosos osificados y vestigios psicológicos que se desvanecían" no podían influir en el destino de los judíos más que la vida económica, social y cultural de los pueblos entre los que vivían. El problema estaba exactamente ahí: Stalin no alcanzaba a comprender que, en el plano económico, social y cultural, el mundo ruso y el mundo judío estaban separados. Georgiano rusificado, definía a la *yiddishkeit* como un conjunto de supersticiones y de tradiciones religiosas obsoletas.

26 Ídem, p. 70.

27 Ídem, p. 33.

28 Georges Haupt, "Les marxistes et la question nationale: histoire du problème", en G. Haupt, M. Löwy y C. Weill, *Les marxistes et la question nationale (1848-1914)*, París, Maspero, 1974, pp. 60-61.

29 Michael Löwy, "Les marxistes et la question nationale: le problème de l'histoire", en G. Haupt, M. Löwy y C. Weill, *Les marxistes et la question nationale (1848-1914)* citada, pp. 386-387.

30 Stalin, "Le marxisme et la question nationale" citado, p. 35.

Para Stalin, la asimilación judía se desarrollaba rápidamente en el imperio zarista. Escribió: "Así incrustados como minorías nacionales, en las regiones pobladas de otras nacionalidades, los judíos entran en contacto principalmente con las naciones 'extranjeras', en calidad de industriales y comerciantes, en calidad de gentes que ejercen profesiones liberales, y se adaptan naturalmente a las 'naciones extranjeras' bajo la relación de la lengua, etc. Todo esto, con el desplazamiento acrecentado de las nacionalidades, propio de las formas evolucionadas del capitalismo, lleva a la asimilación de los judíos. La supresión de las 'zonas reservadas a los judíos' no puede más que acelerar esta asimilación".[31] En consecuencia, a los ojos de Stalin, el proyecto bundista de autonomía nacional cultural no era más que una tentativa por conservar artificialmente un residuo etnográfico.

A diferencia de Lenin, que veía ahí uno de los componentes fundamentales de la cuestión judía en Rusia, el antisemitismo parecía casi inexistente para Stalin. Su estudio de 1913 no contenía más que una referencia al respecto, donde el odio contra los judíos era clasificado como una "forma de nacionalismo belicoso", al lado del sionismo y del nacionalismo armenio.[32] Era la amalgama; toda distinción entre el chovinismo de la nación dominante y el nacionalismo de los pueblos oprimidos era borrada. Si en su estudio daba prueba de una indiferencia de fondo respecto del antisemitismo, en las polémicas en el seno del partido no desdeñaba servirse de la demagogia más vulgar. Todos sus biógrafos relatan un episodio de 1907, durante el Congreso de Londres de la socialdemocracia: como la mayor parte de los delegados bolcheviques eran rusos, y entre los mencheviques había una fuerte minoría judía, a Stalin le gustaba repetir la broma según la cual los bolcheviques debían organizar un pogromo para desembarazarse de la "facción judía".[33] No se trata, por lo demás, de un episodio aislado. En 1905 se dirigió en estos términos a los obreros georgianos de Batun: "¡Lenin ha sido ofendido por el hecho de que Dios le haya enviado camaradas como los mencheviques! Después de todo, ¿quiénes son? Martov, Dan, Axel'rod, judíos circuncisos".[34]

31 Ídem, pp. 63-64.

32 Ídem, p. 27.

33 Véase Isaac Deutscher, *Staline*, París, Gallimard, 1973, p. 110. Según Deutscher, sería falso interpretar "este señalamiento faccioso como una prueba de antisemitismo porque nadie había condenado de manera más brutal que Koba los prejuicios raciales" (pp. 110-111). Obviamente, Stalin nunca calificó a los judíos de raza inferior, pero nos parece que la utilización demagógica de los prejuicios contra los judíos revela una actitud antisemita. Sobre este episodio, véase también Bertram D. Wolfe, *Three Who Made a Revolution*, Nueva York - Harmondsworth, Penguin Books, 1984, pp. 524-525.

34 Véase Robert C. Tucker, *Staline révolutionnaire (1879-1929)*, París, Fayard, 1975, p. 118.

León Trotsky

En el período previo a Octubre, Trotsky compartía en general la actitud de Lenin sobre el problema judío. Por ejemplo, durante el Segundo Congreso del POSDR, criticó el federalismo y el separatismo bundistas; en 1905 y en 1913 se comprometió a fondo en la lucha contra el antisemitismo; finalmente, en sus escritos se encuentran las mismas vacilaciones que las de Lenin respecto de la definición de los judíos como nación. Sin embargo, a diferencia de Lenin o de Stalin, nunca transformó en dogma la idea de la asimilación.

En 1904 reconocía explícitamente la existencia de una nación judía extraterritorial cuando escribió que "el terreno de acción del Bund no era el Estado sino la nación. El Bund es la organización del proletariado judío".[35] Esto no le impedía ver en el Bund la "impronta del provincialismo militante y la mentalidad pueblerina".[36] Criticaba las "desviaciones nacionalistas" del Bund, sin jamás poner en duda su legitimidad en tanto que representante de una sección de la clase obrera del imperio ruso. Cuando se trataba de comprender las causas profundas de la escisión entre el Bund y la socialdemocracia, su análisis se revelaba menos abstracto que el de los bolcheviques. En el congreso de fundación del POSDR, la autonomía del Bund era puramente técnica, pero señalaba que poco a poco lo "particular" había prevalecido sobre lo "general": de representante del POSDR en el seno del proletariado judío, el Bund se había transformado en representante de los trabajadores judíos en el seno del partido socialdemócrata. En el fondo, el Congreso de 1903 sólo había sancionado una escisión que ya existía en la realidad.

En su crítica al sionismo, el joven Trotsky parecía incluso atribuir un papel importante al movimiento obrero judío. En enero de 1904 publicó en *Iskra* un artículo, "La descomposición del sionismo y sus posibles sucesores", consagrado a un comentario sobre el Congreso Sionista de Basilea, donde había estallado un importante conflicto entre las dos almas del movimiento: la corriente laica burguesa de Herzl y Nordau y la corriente religiosa de Ussishkin. La unidad del sionismo se había preservado gracias a las concesiones de Herzl, pero su futuro y su credibilidad parecían seriamente comprometidos. Trotsky decretaba la "descomposición" del sionismo que, desgarrado entre las maniobras diplomá-

35 León Trotsky, *Rapporto alla delegazione siberiana*, Nápoles, Edizioni della Vecchia Talpa, 1970, p. 51.
36 Ídem, p. 52.

ticas de su jefe (Herzl era calificado de "figura repugnante" y de "aventurero desvergonzado") y "los sollozos histéricos de los románticos de Sion", había transformado su último congreso en una "manifestación de impotencia".[37] Luego de haber decretado la declinación irreversible de ese movimiento, Trotsky se interrogaba sobre sus posibles salidas. Delimitaba la base social del sionismo a la *intelligentsia* liberal democrática que, luego de haber abandonado el espejismo palestino, se habría orientado hacia la búsqueda de una alternativa en la diáspora. En Rusia, esto significaba luchar contra el régimen zarista, la causa fundamental del antisemitismo. Repentinamente, la "orientación nacionalista" del Bund se revelaba bajo una nueva luz, como una actitud susceptible de estimular la evolución política de la izquierda sionista. Trotsky escribió: "El sionismo no desaparecerá sin dejar un sucesor. Pero ese sucesor podría ser el Bund".[38] Ese pronóstico fue desmentido por la realidad –la crisis del sionismo no se reveló infranqueable y la izquierda sionista, en lugar de adherir al Bund, creó una serie de organizaciones revolucionarias sin renunciar a sus opciones de fondo–, pero testimonió un enfoque de la idea de nacionalidad judía que era impensable en Lenin o Stalin. En 1919, convertido en jefe del Ejército Rojo, Trotsky aceptó la propuesta del Poale Sion de constituir "batallones nacionales" judíos destinados a organizar la defensa de la población judía contra los pogromos y a favorecer su adhesión al nuevo poder soviético.[39]

Ya hemos mencionado que Trotsky se comprometió activamente, en Nikolayev, Kiev y San Petersburgo, en la organización de grupos de autodefensa contra los pogromos. Las páginas de 1905 nos dan una descripción muy golpeante de la dinámica de un pogromo, en este caso el de Odesa. Señalaba su preparación meticulosa por las autoridades zaristas: de entrada, se hacía correr el rumor de que los judíos querían tomar por asalto la iglesia ortodoxa; luego, la prensa local acusaba a los socialistas de haber destrozado los iconos sagrados. Todo estaba previsto para incitar a la multitud al odio contra los judíos. El día fijado tuvo lugar un cortejo patriótico, precedido por una fanfarria militar que repetía el "himno de los pogromos": *¡Dios guarde al emperador!*[40] Un imponente despliegue de fuerzas policiales impedía toda reacción de defensa de la población judía, mientras las bandas de las Centurias Negras procedían a la devastación del

37 Citado por Joseph Nedava, *Trotsky and the Jews*, Filadelfia, The Jewish Publication Society of America, 1972, p. 197.
38 Ídem, p. 199.
39 Ídem, p. 114.
40 León Trotsky, *1905*, París, Éditions de Minuit, 1969, p. 121.

barrio judío, a través del saqueo y la muerte. Concluía así su descripción: "En la sombría bacanal de octubre, ante la cual los horrores de la noche de San Bartolomé no parecen más que un inocente efecto teatral, hubo, en cien ciudades, entre tres y cuatro mil personas masacradas y diez mil mutiladas. Los daños materiales, estimados en decenas, si no es que en cientos de millones de rublos, sobrepasan con mucho los daños sufridos por los hacendados durante los conflictos agrarios. [...] ¡Fue así como el antiguo régimen se vengó de haber sido humillado!".[41]

En 1913, exiliado en Viena, Trotsky escribió para *Die Neue Zeit* un artículo consagrado al caso Beilis (el último gran proceso por "asesinato ritual" del siglo XX), que a sus ojos representaba una "línea de separación entre dos épocas".[42] Ese proceso reflejaba, directa o indirectamente, todas las "contradicciones y los conflictos culturales" de la sociedad rusa. Entre bastidores, moviendo los hilos de esta vergonzosa puesta en escena antisemita, estaba la autocracia zarista. La prensa chovinista, las bandas pogromistas y toda la reacción habían organizado, con el apoyo del régimen, un "proceso medieval" que exhumaba el mito de una conspiración judía mundial para derribar el orden cristiano. Trotsky desarrollaba una comparación entre el proceso Beilis y el caso Dreyfus, con el fin de comprender la diferencia de naturaleza del antisemitismo en Rusia y en Francia: "Sin duda, hay cierta analogía. Pero la distancia entre estos dos acontecimientos es al menos tan grande como la que existe entre el antisemitismo de salón de los jesuitas en Francia y la violencia de los pogromos en Rusia".[43] La acusación de traición pronunciada contra un oficial y la de muerte ritual lanzada contra "un simple trabajador judío" se presentaban a Trotsky como dos cosas completamente diferentes que no se podían reducir a una cuestión de estilo. "No conocemos ningún proceso, escribía, en el que la abyección lumpenburocrática [*die lumpenbureaukratische Niedertracht*] de una pandilla que domina a una población de ciento sesenta millones de personas se haya mostrado impúdicamente frente a todo el mundo como en el proceso de Kiev. [...] El caso Beilis toma, en consecuencia, el aspecto de una monstruosa puesta en escena organizada por el Estado contra un trabajador judío débil y sin defensa, que encarna la falta de derechos cívicos y políticos".[44] No aceptaba ni siquiera la

41 Ídem, p. 124.
42 L. Trotsky, "Die Beilis Affäre", en *Die Neue Zeit*, XXXII (1913-1914), vol. 1, n° 9, p. 310.
43 Ídem, p. 316.
44 Ídem, p. 319.

tesis del carácter espontáneo y popular del antisemitismo ruso porque, en su opinión, sin la incitación y el apoyo del poder, los pogromos nunca habrían tenido lugar. Se puede, por lo demás, mencionar que, durante los años treinta, el revolucionario ruso exiliado citó los casos Dreyfus y Beilis como antecedentes históricos de los procesos de Moscú.[45]

También en 1913, durante una larga estancia en los Balcanes como corresponsal de guerra de un periódico liberal de Kiev, Trotsky escribió una serie de artículos sobre la cuestión judía en Rumania, otro país afectado por un antisemitismo endémico. Ahí también, como en Rusia, el odio contra los judíos formaba parte de la ideología oficial y era una práctica de gobierno. Se trataba, según Trotsky, de una nueva "religión de Estado, el único cimiento psicológico susceptible de unificar a una sociedad feudal en descomposición, cubierta de los oropeles dorados de una constitución fundada en el privilegio".[46]

Estos dos artículos de 1913 presentaban al antisemitismo como una supervivencia feudal en el Este europeo, una vez más opuesto a los países de Europa occidental como Francia, donde los jesuitas seguían siendo "los únicos" en perpetuar esta tradición oscurantista. El proceso Beilis tenía, sin duda, un aspecto medieval y es verdad que los pogromos no existían en esa época en Francia, pero Trotsky concebía esta oposición Occidente-Oriente de manera completamente unilateral: en los países que habían conocido una revolución burguesa, la "cuestión judía" ya no existía; en el imperio ruso, en cambio, se reducía a la falta de derechos cívicos. Este enfoque desdibujaba completamente la dimensión nacional del problema judío en Rusia y subestimaba igualmente la amplitud del antisemitismo en Europa occidental (la ideología *völkisch* estaba ampliamente extendida en la *Mitteleuropa* y, en Francia, el movimiento antisemita movilizaba fuerzas que rebasaban de lejos la influencia de los círculos jesuitas).

Una actitud asimilacionista estaba implícita en el pensamiento de Trotsky, pero no se manifestaba abiertamente como en Lenin o Stalin. Esto se explica, tal vez, por la actitud bastante original de Trotsky respecto del problema nacional. No negaba el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos pero, lejos de tener una visión abstracta de este problema, lo situaba en el marco de la crisis histórica del Estado-nación en la época imperialista. El desarrollo de las fuer-

45 Véase León Trotsky, "Les procès: la bureaucratie et l'antisémitisme" (1937), en *Œuvres*, París, EDI, 1982, vol. 12, p. 116.

46 León Trotsky, "The Jewish Question" (1913), en *The Balkan Wars (1912-1913)*, Nueva York, Monad Press, 1980, p. 414.

zas productivas había quebrado el marco restringido de los Estados nacionales y reclamaba la creación de estructuras supranacionales.[47] Trotsky nunca pensó en encerrar su reflexión sobre el terreno nacional en el interior de una fórmula *a priori*, como lo habían hecho, de manera diferente, Kautsky y, sobre todo, Stalin. En sus escritos, sin embargo, se encuentra una concepción fundamentalmente histórico-cultural de la nación. El territorio, la lengua, la cultura, la historia de un pueblo: todos estos elementos, incluso si no siempre coexistían, materializaban a sus ojos a la nación, que no había que confundir con el Estado-nación, a saber, la forma específica, históricamente determinada y transitoria, que la burguesía y el capitalismo daban al fenómeno nacional. En un artículo de 1915, "Nación y economía", Trotsky escribió: "La nación constituye un factor activo y permanente de la cultura humana. La nación sobrevivirá no solamente a la guerra actual, sino también al capitalismo mismo. Y en el régimen socialista, la nación liberada de las cadenas de la dependencia política y económica estará mucho tiempo llamada a jugar un papel fundamental en el desarrollo histórico".[48] Se encuentran en Vladimir Medem formulaciones casi idénticas pero Trotsky, judío asimilado, cosmopolita y ajeno a la *yiddishkeit*, no podía ver una nación y una cultura nacional en el mundo de los judíos del Este. El pensamiento de Trotsky sobre la cuestión judía conocerá una evolución destacable: durante los años treinta admitió la existencia de una nación judía, culturalmente viva y moderna, a la que había que defender contra la amenaza nazi. Ni Kautsky ni Bauer desarrollaron tal actitud. En Trotsky fue posible gracias a su teoría dialéctica, abierta y no fija, de la nación.

Rosa Luxemburgo

La actitud de Rosa Luxemburgo sobre la cuestión judía debe ser situada en el debate sobre la nación en el seno del marxismo polaco. De entrada hostiles a la reivindicación de la independencia nacional, a partir de comienzos de los

47 León Trotsky, "La guerre et l'Internationale" (1914), en *La guerre et la révolution*, París, Éditions Tête de Feuilles, 1974, vol. 1, p. 59. Sobre este aspecto del pensamiento de Trotsky, véanse Leonardo Rapone, *Trotsky e il fascismo*, Bari, Laterza, 1977, p. 19, y Ernest Mandel, *Trotsky*, París, Maspero, 1980, p. 48.

48 León Trotsky, "Nation et économie" (1914), en *Pluriel-Débat*, 1975, n° 4, p. 48. Véase sobre este tema nuestro estudio "Dalla crisi degli Stati nazionali agli Stati Uniti d'Europa. Il contributo di Trotsky al dibattito marxista sulla questione nazionale", en *Miscellanea storica ligure*, 1983, n° 2, pp. 537-551.

años noventa –período marcado por la intensificación de la opresión nacional que se manifestaba en la prohibición del polaco y la rusificación de todo el sistema escolar–, los socialistas iniciaron un giro nacionalista. La liberación nacional fue colocada en el centro de toda la política del Partido Socialista Polaco (PPS) y sistematizada teóricamente en los escritos de Boleslaw Limanowski y Kazimierz Kelles-Krauz.[49] Opuesta a toda forma de separatismo nacional. Rosa Luxemburgo fundó en 1893, con Leo Jogiches y Adolf Warski, la Socialdemocracia del Reino de Polonia y Lituania (SDKPIL). La posición de ese partido sobre el problema nacional era, en pocas palabras, la siguiente: a) consideraba la reivindicación del derecho a la autodeterminación de las naciones como abstracta y estéril en general e impracticable concretamente en el caso de Polonia, económicamente integrada al imperio zarista; b) temía que, asumiendo esta reivindicación, el movimiento obrero se transformara en instrumento del nacionalismo (cultivado en Polonia por la nobleza y por la *intelligentsia* pequeñoburguesa); c) denunciaba finalmente al separatismo como un anacronismo histórico, cuya desembocadura sería la formación de nuevos Estados nacionales en una época marcada por el internacionalismo de las fuerzas productivas y de las relaciones culturales.[50]

La historiografía marxista reúne generalmente a Rosa Luxemburgo, Anton Pannekoek y Josef Strasser en la categoría de los "internacionalistas intransigentes", incapaces de percibir las potencialidades revolucionarias de los movimientos de liberación nacional. Si efectivamente hubo una convergencia estratégica entre ellos, no menos cierto es que no compartían la misma visión del hecho nacional. A diferencia de Pannekoek y de Strasser, para quienes la nación era un fenómeno puramente burgués radicalmente ajeno al proletariado, Rosa Luxemburgo, irreductiblemente opuesta al Estado-nación, reivindicaba la nacionalidad como dimensión esencialmente cultural.[51] Maria-José Aubet ha señalado con justicia que en los escritos de Rosa Luxemburgo los conceptos de "nación" y de "nacionalidad" nunca aparecían como equivalentes de la "comunidad

49 Véase Marek Waldenberg, "La problematica nazionale nel pensiero socialista polacco nell'età della II Internazionale", en *Passato e Presente*, 1983, n° 3, pp. 81-114.

50 Entre los numerosos estudios sobre Rosa Luxemburgo y la cuestión nacional, véanse en particular Georges Haupt, "Dynamisme et conservatisme de l'idéologie: Rosa Luxemburg à l'orée de la recherche marxiste dans le domaine nationale", en *L'historien et le mouvement social*, Paris, Maspero, 1980, pp. 293-341, y Maria-José Aubet, *Rosa Luxemburgo y la cuestión nacional*, Barcelona, Anagrama, 1977.

51 Hemos comparado la trayectoria teórica de Pannekoek y Strasser y el concepto de nación de Rosa Luxemburgo en "Socialismo e nazione: rassegna di una controversia marxista", en *Il Ponte*, XL (1984), n° 1, pp. 49-64.

económica" o del Estado, sino que más bien designaban a un "complejo de características y bienes espirituales y culturales, como arte, literatura, lengua, religión, etcétera".[52] Opuesta a la independencia polaca, Rosa apoyaba la necesidad de combatir para "defender la nacionalidad, como cultura espiritual, específica y distinta, que tiene derecho a la existencia y al desarrollo".[53] Con ese concepto de nación cuyo criterio constitutivo era la comunidad de cultura, Rosa no identificaba los destinos de la nación y del capitalismo. El futuro de los Estados nacionales burgueses estaba determinado por la dinámica histórica del capitalismo, pero no el de la nación. Contrariamente a Lenin y a Kautsky, que pronosticaban la superación de las naciones en el socialismo a través de un proceso universal de asimilación, Rosa Luxemburgo concebía el principio de la autodeterminación nacional como una "idea completamente irrealizable en la sociedad burguesa y que se podría realizar sólo sobre la base del sistema socialista".[54]

En ese sentido, la SDKPiL había adoptado un programa de autonomía nacional cultural (sobre una base territorial) para Polonia. En su estudio de 1908-1909, *La cuestión nacional y la autonomía*, Rosa Luxemburgo definía la "autonomía nacional moderna" como una forma de "autogestión de un territorio dado", precisando que la cultura nacional no vivía "en el aire, y tampoco en el vacío teórico de la abstracción; [vivía] en un territorio, en un medio social determinado".[55] Esto prueba que, al tiempo que defendía una concepción histórico-cultural de la nación, no admitía la idea de una autonomía nacional extraterritorial. Esta síntesis del curso teórico de Rosa Luxemburgo nos permite aclarar dos puntos: a) su actitud favorable a la asimilación judía no derivaba ni de un internacionalismo abstracto, negador de la idea de nación, ni de una concepción del socialismo como anulación de las diferencias nacionales; b) su concepción territorial de la autonomía nacional implicaba una divergencia fundamental con el Bund. Intentaremos ahora analizar cómo abordaba el problema judío.

52 Maria-José Aubet, *Rosa Luxemburgo y la cuestión nacional* citada, p. 111.

53 Rosa Luxemburgo, "La questione polacca e il movimento socialista: prefazione", en *Scritti politici* (editados por Lelio Basso), Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 280. En 1900, Rosa denunciaba firmemente la política de germanización conducida por el gobierno prusiano contra los polacos de Posnania, que se traducía en la introducción del alemán como lengua obligatoria en las escuelas primarias. Véase su folleto "Zur Vertidigung der Nationalität", en *Gesammelte Werke*, Berlín, Dietz Verlag, 1972, vol. 1/1, pp. 810-828.

54 Rosa Luxemburgo, *La cuestión nacional y la autonomía*, México D. F., Cuadernos de Pasado y Presente - Siglo XXI Editores, 1979, p. 53 (la traducción española de este texto originalmente escrito en polaco es la única traducción íntegra).

55 Ídem, p. 133.

Generalmente, los socialistas polacos consideraban la asimilación judía como un hecho democrático y progresista, que derivaba casi naturalmente de la emancipación. El asimilacionismo feroz del PPS era a la vez una manifestación de nacionalismo y una respuesta al Bund, que se negaba a pronunciarse claramente por la independencia polaca. La única excepción destacable en el partido era Kelles-Krauz, que acogía favorablemente la idea de una nación judía moderna, creada no "por el factor económico [...] sino más bien por factores ideales y culturales"; en su opinión, la emancipación judía debía comprender igualmente el "derecho a poseer una nacionalidad propia".[56] Pero Kelles-Krauz era una voz aislada en el seno del marxismo polaco. Los dirigentes de la SDKPIL, en gran medida intelectuales judíos, se pronunciaban sin equívocos por la asimilación.[57]

En *La cuestión nacional y la autonomía*, Rosa Luxemburgo definía a los judíos como una "nacionalidad" pero, al mismo tiempo, no creía que pudieran realizar una forma cualquiera de autonomía nacional. Escribió que "la autonomía nacional judía, no en el sentido de libertad, escuela, credo, lugar de residencia, ni de los derechos civiles, sino en cuanto a la autogestión política con una legislación y administración (dentro de ciertos límites) propias, es una idea totalmente utópica si se la compara con la del autogobierno del Kzolestwo polaco".[58] Los judíos no eran una población territorialmente homogénea, y la autonomía no era realizable, "suspendida en el aire [...] sin un territorio preciso".[59] En el plano económico, los judíos estaban insertos en la estructura productiva del imperio zarista y no tenían "intereses capitalistas" particulares; el desarrollo del capitalismo no llevaba a la "diferenciación de la cultura burguesa judía, sino que, por el contrario, lleva a la asimilación de las capas burguesas judías y de su *intelligentsia*, hacia la absorción de éstas por el elemento polaco o ruso".[60]

56 Citado por Marek Waldenberg, "La problematica nazionale..." citado, p. 104. Sobre la actitud general del PPS respecto de la cuestión judía, véase Ulrich Hanstein, "Die PPS und die jüdische sozialistische Bewegung", en *Sozialismus und nationale Frage in Polen. Die Entwiklung der sozialistischen Bewegung in Kongrepolen von 1875 bis 1900 unter besonderer Berücksichtigung der Polnischen Sozialistischen Partei (PPS)*, Colonia, Bökhau Verlag, 1969, cap. XXIII, pp. 240-252.

57 Véase Peretz Merchav, "Jüdische Aspekte in der Einschätzung von Rosa Luxemburg", en W. Grab (ed.), *Juden und jüdischen Aspekte in der deutschen Arbeiterbewegung*, Tel Aviv, Institut für deutsche Geschichte, 1975, p. 187. La actitud de la SDKPIL sobre el problema judío fue resumida por Edmund Silberner, *Kommunistes zur Judenfrage* citada, pp. 212-217.

58 Rosa Luxemburgo, *La cuestión nacional y la autonomía* citada, p. 142.

59 Ídem, p. 143.

60 Ibídem. El mismo punto de vista fue desarrollado en 1913 por Karski, otro importante dirigente de la SDKPIL; véase Horst Schumacher y Feliks Tych, *Julian Marclewski-Karski. Eine Biographie*, Berlín, Dietz Verlag, 1966, pp. 91-93.

Como la burguesía judía estaba asimilada, la cultura nacional judía no tenía ninguna perspectiva de desarrollo. Luxemburgo veía que sólo una capa (minoritaria) de la *intelligentsia* estaba asimilada, mientras que otra, mucho más numerosa, conservaba una identidad y una cultura judías, al tiempo que podía expresarse también en ruso o en polaco. El bilingüismo y el trilingüismo de la *intelligentsia* judía, lo que Régine Robin ha llamado el "cruce de las lenguas" en el mundo judeo-ruso, eran interpretados por Rosa Luxemburgo como una tendencia a la asimilación. No percibía la cultura yíddish; a sus ojos, la alteridad judía no era más que una combinación de atraso social y de especificidad religiosa. En consecuencia, la "individualidad nacional judía" no tomaba el aspecto de una cultura burguesa urbana, como era el caso de toda nación moderna, sino más bien las "características de una incultura pueblerina".[61] Consideraba completamente insignificantes los esfuerzos desplegados por un "puñado de publicistas" por desarrollar el yíddish, el "dialecto judío", y veía en el movimiento obrero la única expresión cultural moderna del judaísmo de Europa oriental. Sin embargo, por su naturaleza misma, el socialismo era portador de una cultura internacionalista que no podía llenar el "vacío histórico de la cultura burguesa entre los judíos". Hay que destacar que este análisis era bastante contradictorio con su teoría de la nación: Rosa Luxemburgo rechazaba la reivindicación de la independencia polaca a causa de la integración de la burguesía en la estructura económica y en el mercado nacional rusos, pero esto no le impedía oponerse a las tentativas de rusificación y defender el desarrollo de la cultura polaca. Ahora bien, en el caso judío, la asimilación de la elite burguesa era percibida como un obstáculo insuperable al pleno desarrollo de una cultura nacional.

Esta definición de la *yiddishkeit* como "incultura pueblerina" parece derivar, más que de un análisis concreto, de un juicio *a priori*. Se trataba, en todo caso, de un curso erróneo, que escamoteaba el carácter eminentemente urbano y *yíddishófono* de la *intelligentsia* judía, el carácter no solamente internacionalista sino también "nacionalitario" del socialismo judío y, finalmente, la simbiosis profunda que se había establecido entre los intelectuales y el movimiento obrero: una nacionalidad judía moderna, en el sentido de una comunidad de cultura, nacía ante todo por esta simbiosis. Se podría recordar, para explicar esta actitud, el pertinente señalamiento de Gérard Bensussan, según el cual "Rosa tenía muy poco conocimiento efectivo, empírico de la realidad histórica, socioló-

61 Rosa Luxemburgo, *La cuestión nacional y la autonomía* citada, p. 143.

gica y cultural del proletariado judío del imperio zarista".[62] Según el dirigente bundista John Mill, en cambio, la posición de Rosa revelaba una decisión dentro de su propia conciencia étnico-cultural, ya que "odiaba el yíddish como solamente un asimilacionista judío polaco puede hacerlo".[63] Creemos que, lejos de ser contradictorias, esas dos apreciaciones se complementan. La exterioridad de Rosa a la *yiddishkeit* se remonta al período de su infancia, vivido en Zamosc, donde creció en un medio judío asimilado a la cultura polaca; pero escogió luego Alemania como marco de su militancia revolucionaria. Al considerarse de Berlín, la vida judía del imperio zarista le parecía como un mundo alejado no sólo unos cuantos cientos de kilómetros sino, tal vez, algunos siglos. Ese mundo, donde había nacido sin por ello formar parte de él, se le volvió completamente ajeno; ya no era capaz de percibir sus transformaciones internas.

Rosa Luxemburgo asignaba al proletariado la tarea de dirigir el proceso de asimilación: "El elemento progresista, en primer lugar el proletariado, tarde o temprano comprenderá que debe adaptarse a la cultura y a la lengua polacas, porque vive en medio de la población polaca y, al mismo tiempo, no puede desarrollar la cultura judía".[64] No deseaba una asimilación forzada de los judíos, que debían escoger con plena libertad abandonar su propia identidad nacional "conforme a la influencia ejercida sobre su conciencia por el desarrollo económico y cultural".[65] La asimilación era, pues, concebida a la vez como un objetivo y como una tendencia actuante en la sociedad. Ya hemos intentado explicar que la realidad era más compleja: globalmente, los judíos constituían una minoría en la zona de residencia, pero estaban concentrados y separados, social y culturalmente hablando, de las poblaciones circunvecinas. En Europa oriental, el capitalismo no había producido la asimilación judía, sino la metamorfosis del *shtetl*. Como la mayor parte de los socialistas de su época, Rosa abordaba también la cuestión judía tomando a Europa occidental como modelo: los judíos de Lodz y de Varsovia debían asimilarse como ya lo habían hecho sus correligionarios de Londres y París. Es bastante sorprendente constatar que, para ilustrar las ten-

62 Gérard Bensussan, "Rosa Luxemburg et la question juive", en *Les Temps Modernes*, 1985, n° 472, p. 659.

63 John Mill, *Pionern un boiern. Memuarn*, Nueva York, Farlag der Vecker, 1946, vol. 1, pp. 179-180. Sobre la relación entre Rosa Luxemburgo y John Mill, véase Peter Nettl, *Rosa Luxemburg*, Oxford, Oxford University Press, 1976, vol. 1, pp. 253-254.

64 Rosa Luxemburgo, "Rückzug auf der ganzen Linie" (1910), en Irving Fetscher (ed.), *Marxisten gegen Antisemitismus*, Hamburgo, Hoffmann und Campe, 1974, p. 138.

65 Ibídem.

dencias a la rusificación o a la polonización de los judíos de Lituania, daba el ejemplo de Vilna, donde ciento ochenta y dos de doscientos veintisiete escuelas eran judías.[66] El dogma de la asimilación era en ese punto interiorizado porque se imponía contra la evidencia de la realidad histórica.

Esta actitud implicaba inevitablemente una desconfianza respecto de toda manifestación cultural específicamente judía, y Rosa no ocultaba su hostilidad respecto del Bund. Desde 1894 había calificado al círculo socialista judío de Vilna, que daría nacimiento al Bund, de "separatista en un cien por ciento" y como la visión judía del PPS.[67] Su correspondencia con los socialistas rusos y polacos estaba salpicada de alusiones bastante críticas al federalismo y el separatismo bundistas. En una carta de 1901, escribió que "por su política frente a nuestro partido, así como por sus métodos de acción en general, todo el Bund y, en particular, Aleksander, John y consortes [Arkadi Kremer y John Mill] merecen por lo menos que las gentes honestas les hagan bajar por la escalera de atrás (y, para ello, vale la pena vivir en el cuarto piso). Conozco personalmente a Aleksander y a John desde hace años, y son personajes compuestos de dos elementos: idiotez y perfidia. Son completamente incapaces de intercambiar dos palabras con ustedes, de mirarlos sin tener la intención oculta de robarles algo (moralmente, por supuesto). Toda la política del Bund descansa en ese mismo sistema".[68] En 1903 Rosa expresaba un juicio mucho más sobrio, al reconocer en el Bund a la única fuerza capaz de organizar al proletariado judío en Polonia y en Lituania. Por ejemplo, en una carta a Adolf Warski, proponía una estrecha colaboración de la SDKPIL con el Bund, con miras a una movilización de masas contra el pogromo de Kisinev. Pero este reconocimiento de la función del movimiento obrero judío nunca modificó su hostilidad de fondo hacia el Bund.

La condena de toda forma de nacionalismo no podía excluir al sionismo, un movimiento tanto más vituperable cuanto que era la expresión de un "pueblo sin historia". En su célebre estudio sobre *La revolución rusa* (escrito en 1918 y publicado luego de su muerte por Paul Levi), rehabilitaba esta categoría engelsiana para explicar la ola nacionalista que se había desencadenado en Europa durante la guerra. En ese texto, la crítica al sionismo no estaba solamente dirigida contra la política de este movimiento sino, en términos más generales, contra

66 Rosa Luxemburgo, *La cuestión nacional y la autonomía* citada, p. 148.
67 Rosa Luxemburgo, *Vive la lutte! (Correspondance 1891-1914)*, Paris, Maspero, 1975, p. 105.
68 Ídem, p. 152. Sobre la actitud de Rosa respecto del Bund, véase P. Nettl, *Rosa Luxemburg* citada, vol. 1, pp. 272-273.

la idea misma de nación judía: "Naciones y seminaciones se proclaman en todas partes y afirman sus derechos a constituir Estados. Cadáveres putrefactos salen de tumbas centenarias, animados por un nuevo vigor juvenil, y pueblos sin historia que nunca han constituido identidades estatales autónomas sienten la violenta necesidad de erigirse en Estados. Polacos, ucranianos, bielorrusos, lituanos, checos, yugoslavos, diez nuevas naciones en el Cáucaso [...] Los sionistas edifican ya su gueto palestino, por el momento en Filadelfia [...] hoy es la noche de Walpurgis sobre el Brocken nacionalista".[69]

En 1910, Rosa escribió una serie de artículos sobre el problema del antisemitismo para el semanario *Mlot* (*El Martillo*), publicado legalmente por la SDKPIL en Varsovia. No se trataba de análisis teóricos, sino más bien de intervenciones polémicas, ampliamente condicionadas por la situación contingente. La derrota de la revolución de 1905 había sumido a Polonia en un estado de "desfondamiento psicológico" que alimentaba el antisemitismo y su uso contra los obreros por la prensa reaccionaria.[70] Las consignas contra Rusia y el régimen zarista habían sido sustituidas por la demagogia antisemita y, como los judíos eran muy numerosos en el seno del movimiento obrero, el antisemitismo se había convertido en sinónimo de antisocialismo. Para Rosa Luxemburgo, la campaña antisemita conducida por la prensa nacionalista escondía en realidad una ofensiva de la burguesía polaca contra el movimiento obrero. El antisemitismo se había convertido en la bandera de los clericales y de la *intelligentsia* nacionalista, "la máscara común del reflujo político", pero detrás de esa máscara había, según Rosa, un "odio mortal contra la autodeterminación y contra la liberación obrera".[71] Esta campaña, que desembocó en pogromos, era la revancha de la burguesía sobre las conquistas obreras de 1905. En otro artículo, Rosa definía al antisemitismo como una forma de "odio racial" revelador de la tensión alcanzada por los conflictos de clase en la sociedad capitalista.[72]

A diferencia de los marxistas rusos, alemanes o austríacos que interpretaban generalmente al antisemitismo polaco como una herencia medieval, Rosa veía en él una manifestación política burguesa, producto de los antagonismos de clase de la sociedad capitalista moderna. Pero su análisis era unilateral: el antisemi-

69 Rosa Luxemburgo, *Œuvres II (Écrits politiques 1917-1918)*, con presentación y traducción de C. Weill, París, Maspero, 1978, p. 93.

70 Georges Haupt y Pavel Korzec, "Les socialistes et la campagne antisémite en Pologne en 1910: un épisode inédit", en *Revue du Nord*, 1975, n° 225, p. 187.

71 Rosa Luxemburgo, "Nach dem Pogrom" (1910), en I. Fetscher (ed), obra citada, p. 131.

72 Rosa Luxemburgo, "Diksussion" (1910), en I. Fetscher (ed), obra citada, p. 148.

tismo no golpeaba solamente a la clase obrera y a sus organizaciones, sino también (y sobre todo) a la comunidad judía en su conjunto. En 1906, Rosa había dado prueba de una comprensión más profunda de la naturaleza del antisemitismo en Polonia y en Rusia. En un folleto de la SDKPIL, escribía que el régimen zarista, "durante siglos enteros", había perseguido a las minorías nacionales a través de una legislación discriminatoria y había "levantado los bajos fondos de la sociedad contra los judíos de Rusia meridional, Polonia y Lituania".[73] Se podría concluir que Rosa consideraba al antisemitismo como un fenómeno a la vez moderno y arcaico, producto de la combinación particular de una reacción burguesa antiobrera y de una opresión "secular" de las nacionalidades por un régimen absolutista.

Con todo, creemos que, por fuera del contexto específico del zarismo, el odio contra los judíos y la violencia racista fueron percibidos por Rosa Luxemburgo como fenómenos sociales eminentemente modernos. En la *Juniusbrochüre*, su manifiesto internacionalista escrito durante la Primera Guerra Mundial, percibía el antisemitismo como el símbolo de la barbarie hacia la cual el capitalismo, en ausencia de una revolución socialista, arrastraba a la humanidad. Describía a la ola de nacionalismo que se había desencadenado en Europa a inicios del conflicto a través de la alegoría de un pogromo: "Un clima de crimen ritual, una atmósfera de pogromo donde el único representante de la dignidad humana era el policía de la esquina. [...] Manchada, deshonrada, atascada en sangre, cubierta de mugre, he aquí cómo se presenta la sociedad burguesa, he aquí cómo es".[74] Frente a la inmensa carnicería de la guerra. Rosa Luxemburgo lanzó la consigna "¡Socialismo o barbarie!". El antisemitismo representaba a sus ojos esta barbarie del capitalismo.

Hemos intentado reconstituir la actitud de los marxistas rusos y polacos sobre la cuestión judía a través de los escritos de Lenin, Stalin, Trotsky y Rosa Luxemburgo (respectivamente: un gran ruso, un georgiano rusificado, un judío ruso ucraniano y una judía polaca). De este conjunto de textos emergen, aunque con acentos diferentes, ciertos elementos comunes: a) una crítica firme e intransigente al antisemitismo (con excepción de Stalin), desprovista de ambigüedades y de reticencias que, como ya lo hemos visto, correspondían a la orientación de un gran número de marxistas alemanes y austríacos; b) el rechazo –a pesar de las incertidumbres y las vacilaciones en las definiciones– a abordar la cues-

73 Rosa Luxemburgo, "Was wollen wir?" (1906), en *Gesammelte Werke* citada, vol. 2, p. 55.
74 Rosa Luxemburgo, *La crise de la social-démocratie*, Bruselas, La Taupe, 1970, pp. 53-55.

tión judía en Rusia en su dimensión nacional; c) finalmente, la idea de la asimilación, concebida a la vez como estrategia política y como tendencia natural del desarrollo histórico. El carácter *a priori* de esta orientación se revelaba, por así decirlo, en negativo. Los marxistas rusos y polacos nunca se plantearon en sus escritos la cuestión de saber si los judíos del imperio zarista deseaban asimilarse y en qué medida ese proceso era realizable. La asimilación era propuesta simplemente tomando como modelo la historia de Europa occidental. Lo que más sorprende, en todos esos escritos, es la falta total de referencias a la realidad –en los hechos, extremadamente rica y compleja– de las comunidades judías de Rusia. A sus ojos, la literatura yíddish y la historia de los judíos rusos siempre fueron un continente inexplorado: la cultura judía no podía superar el estrecho horizonte del gueto feudal y no podía más que ser monopolizada por los rabinos. La cuestión judía estaba excluida del terreno nacional, era más bien un aspecto del atraso y de la "barbarie asiática", del absolutismo ruso. En ese marco, la perspectiva de la asimilación revestía un carácter por así decir normativo, siendo el producto inevitable del desarrollo industrial y social del país.

VI. Los judíos y la Revolución Rusa (1917-1937)

La caída del zarismo, en marzo de 1917, fue recibida por los judíos rusos como un gran acontecimiento que marcaba el fin de sus sufrimientos y el inicio de una nueva era de liberación. Una de las primeras medidas adoptadas por el Gobierno Provisional fue la supresión de la legislación antisemita en vigor bajo el antiguo régimen: un conjunto de seiscientas cincuenta leyes que limitaban los derechos cívicos de la población judía, como lo recuerda Trotsky en su *Historia de la Revolución Rusa*.[1] En cambio, los judíos se mostraron bastante recelosos, en un primer momento, respecto de la Revolución de Octubre, que tenía por teatro Petrogrado, lejos de la zona de residencia, y que era producto de un "bloque histórico" frente al cual la comunidad judía se mantenía en gran medida ajena. El decreto soviético que distribuyó la tierra a los campesinos no podía interesar a los judíos, marcadamente urbanizados y tradicionalmente ausentes de las actividades agrícolas. Por lo demás, los soviets obreros de Petrogrado y Moscú eran inimaginables para los trabajadores y artesanos judíos de Vilna y Byalistok.

En junio de 1918, las elecciones para las organizaciones comunitarias judías (*kehillot*) de Rusia confirmaron la hegemonía del sionismo en el seno de la población israelita y, dentro de la izquierda, la preponderancia del Bund, cuya Octava Conferencia Nacional (diciembre de 1917) había condenado a la Revolu-

1 Véase León Trotsky, *Histoire de la Révolution russe*, París, Rieder, 1934, t. 4, p. 56.

ción de Octubre. Esta desconfianza respecto del poder soviético encontraba otra explicación en la falta casi total de intervención política de los bolcheviques en el interior del movimiento obrero judío. Como lo ha señalado Henri Sloves, "lo que en Rusia curiosamente se llamaba 'la calle judía' (vago recuerdo de un antiguo gueto) era para el partido bolchevique una *terra incognita*".[2]

En 1918, el Comisariado del Pueblo para Asuntos Nacionales, presidido por Stalin, creó una sección judía. Simon Dimanstein, un viejo bolchevique que conocía el yíddish pero que nunca había participado en la vida política del proletariado judío, tomó la dirección de la misma. Para remediar esta carencia de militantes salidos del movimiento obrero judío, hizo un llamado a la colaboración de Samuel Agurskj, un socialista adicto al bolchevismo luego de su regreso de Estados Unidos. La primera publicación en yíddish del Partido Comunista, el semanario *Wahreit* (*La Verdad*), apareció en marzo de 1918, seis meses después de la revolución, y muy rápidamente se transformó en periódico, cambiando de título para volverse *Der Emess* (*La Verdad*, término yíddish de origen ya no germánico sino hebraico). La publicación de un periódico yíddish levantó numerosas dificultades, a causa de la gran carencia dentro del partido de periodistas capaces de escribir en esta lengua; en consecuencia, la mayor parte de los artículos eran traducidos del ruso.[3] En octubre de 1918, siempre bajo la dirección de Dimanstein, se fundó la sección judía del Partido Comunista, que se volvió célebre bajo el nombre de *Yevsektsia*, y que tenía por tarea conquistar el mundo judío a la dictadura del proletariado. Rápidamente, *Yevsektsia* tomó a su cargo la gestión de la política del gobierno soviético concerniente a la cuestión judía.

Durante la guerra civil, entre 1918 y 1921, la comunidad judía rusa pasó gradualmente de una actitud de desconfianza, incluso de hostilidad, a la adhesión sustancial al régimen soviético. Se pueden distinguir cuatro elementos en el origen de esta evolución:

a) El antisemitismo de la contrarrevolución. Durante la guerra civil, Ucrania, que en 1917 había sido el terreno de experimentación de la autonomía nacional cultural judía (el socialista territorialista Zybelfarb había dirigido el Ministerio de Asuntos Judíos en el gobierno de Petliura),[4] se vio atravesada por una

2 Henri Sloves, *L'État juif de l'Union soviétique*, París, Presse d'aujourd'hui, 1982, p. 24.

3 Véase Nathan Weinstock, *Le pain de misère. Histoire du mouvement ouvrier juif en Europe*, París, La Découverte, 1986, vol. 3, p.32.

4 H. Sloves, *L'État juif de l'Union soviétique* citada, p. 37.

ola de pogromos de una violencia hasta entonces desconocida. Los ejércitos de Denikin y Wrangel habían intentado servirse del antisemitismo como de un arma en su lucha contra el poder soviético. Se ha estimado que Ucrania fue el teatro de dos mil pogromos, que golpearon a alrededor de un millón de judíos y que causaron entre setenta y cinco mil y ciento cincuenta mil víctimas.[5] En esta situación desesperada, la población judía vio en el Ejército Rojo la única posibilidad de salvación. Algunas de sus unidades se entregaron también a los pogromos, como lo testimonia Isaac Babel en *Caballería Roja*, pero en la mayor parte de los casos se trataba de tropas que ya habían combatido con Denikin y que luego se pasaron al otro lado. Trostsky castigó a tres regimientos acusados de haber organizado pogromos e intentó por todos los medios impedir que tales manifestaciones se repitieran.[6] Numerosos jóvenes judíos se enrolaron en el Ejército Rojo, a partir de ese momento percibido como la salvación para todos los judíos, incluso para los más hostiles a la revolución y al bolchevismo.

b) La defensa de los judíos por los soviets. Desde el inicio, la revolución dio prueba de una voluntad inquebrantable de lucha contra el antisemitismo. La elección de Jacob Sverdlov, dirigente bolchevique de origen judío, para la presidencia de la República fue un acto de valor cuya importancia nadie desestimó: era una declaración de guerra al antisemitismo y una identificación de éste con la contrarrevolución. El zarismo había sido sustituido por un régimen revolucionario que elegía a un judío como su representante supremo: ningún judío podía permanecer indiferente frente a tal trastocamiento. En julio de 1918, un decreto del Consejo de Comisarios del Pueblo, firmado por Lenin, condenaba el antisemitismo y los pogromos "como un peligro mortal para toda la revolución, como una amenaza para los intereses de los obreros y los campesinos", y llamaba "a las masas trabajadoras y a la Rusia socialista a combatirlos con todas sus fuerzas". El decreto ordenaba a todos los soviets provinciales "tomar las medidas más rigurosas con el fin de extirpar el movimiento antisemita" y agregaba que los "pogromistas y todos aquellos que fomentan los pogromos" estaban fuera de la ley.[7] El antisemitismo ya no era combatido como un problema específicamente judío sino como un problema más general, de Estado, ligado a la supervivencia misma de la revolución. Por un lado, la contrarrevolu-

5 Zvi Gitelman, *Jewish Nationality and Soviet Politics. The Jewish Selections of the CPSU (1917-1930)*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1972, pp. 160-163.

6 Ídem, pp. 164-167.

7 "Décret du Conseil des commisaires du peuple sur la lutte implacable contre l'antisémitisme", reproducido como anexo en H. Sloves, obra citada, p. 294.

ción que masacraba a los judíos; por el otro, los soviets que hacían de la emancipación judía su bandera y adoptaban una legislación contra el antisemitismo: ante tal alternativa, la elección de los judíos no era difícil.

c) La conquista de la *intelligentsia*. La edificación de un nuevo aparato de Estado estuvo sembrada de obstáculos, porque el sector más politizado de la clase obrera estaba comprometido en el esfuerzo militar y los antiguos funcionarios boicoteaban a las nuevas autoridades. Quedaban los judíos: una vasta reserva de energías intelectuales que el zarismo siempre había reprimido y discriminado. La revolución transformó a la *intelligentsia* judía, capa de parias humillados y perseguidos por el antiguo régimen, en una elite llamada a jugar un papel de primer plano en la construcción del socialismo. Los judíos entraron masivamente en el aparato del Estado, a las universidades y a las profesiones liberales. En 1927, diez años después de la revolución, constituían el 1,8% de la población global de la URSS pero representaban el 10,3% de los funcionarios de la administración pública en Moscú, 22,6% en Ucrania y 30% en Bielorrusia.[8] El sociólogo Víctor Zaslavsky definió la situación de los judíos en la Rusia revolucionaria como "el primer ejemplo histórico de aplicación coherente del principio de la 'discriminación a la inversa', fundada en la afiliación étnica".[9] La conquista de la *intelligentsia* fue un elemento decisivo para inspirar en la comunidad judía en su conjunto una actitud de apoyo al poder soviético.

d) La mutación del socialismo judío. La Revolución de Octubre provocó una profunda crisis en el seno del movimiento obrero judío, donde surgieron importantes corrientes favorables al bolchevismo. En 1919, la fundación de la Internacional Comunista polarizó a las tendencias más radicales del proletariado judío e inició un proceso de escisiones y fusiones que acabó en 1921 con la integración de la mayor parte de las organizaciones de la izquierda judía en la *Yevsektsia* del Partido Comunista. El Bund estaba desgarrado entre una corriente socialdemócrata (V. Medem, R. Abramovich) y los partidarios de la revolución bolchevique, que fundaron un "Bund comunista" (*Kombund*) ucraniano en 1919. Un año después se realizó en Moscú la Decimosegunda Conferencia Nacional del Bund: la mayoría, dirigida por Moshé Rafes y Aleksandr Chemeritsky, proclamó su apoyo al poder soviético, lanzó un llamado a todos los trabaja-

8 Ídem, p. 45.

9 Victor Zaslavsky, "Origini e limiti di una diaspora. Gli ebrei sovietici dall'Ottobre alla morte di Stalin", en M. Brunazzi y A. M. Fubini (ed.), *Gli ebrei orientali dall'utopia alla rivolta*, Milán, Edizioni di Comunità, 1985, p. 66.

dores judíos para que se enrolaran en el Ejército Rojo y pidió la adhesión a la Komintern en tanto que organización autónoma y nacional del proletariado judío. En el fondo, el Bund pedía la integración en el seno de la Internacional sin renunciar a su programa de autonomía nacional judía. Una vez más, el federalismo bundista entró en conflicto con el centralismo bolchevique: los militantes del Bund adhirieron individualmente al Partido Comunista.[10] Los sionistas socialistas y el SERP siguieron el mismo curso: en 1917 se fusionaron en el Partido Socialista Obrero Judío Unificado, conocido con el nombre de *Farainikte*; en 1919 crearon con el Bund la Alianza Comunista (*Komunistishe Farband*) en Ucrania y en Bielorrusia; finalmente, en 1921 confluyeron en la *Yevsektsia*. El Poale Sion también se dividió en 1920 entre una derecha socialdemócrata, dispuesta a adherir a las instituciones sionistas oficiales, y una izquierda comunista que luchó en vano por integrarse a la Komintern sin cuestionar su orientación sionista. Los militantes de Poale Sion organizaron un regimiento que llevaba el nombre de Borojov dentro del Ejército Rojo, pero no fue como sionistas que pudieron unirse al Partido Comunista.[11] Atrapado por los conflictos ideológicos y quebrado en el plano organizativo, el movimiento obrero judío sufrió un serio debilitamiento. Por ejemplo, el número de militantes bundistas pasó de treinta y tres mil en 1917 a once mil en 1921, pero sus componentes más significativos (por fuera de Polonia) se reunieron finalmente en el marco de la Internacional Comunista: la fuerza de atracción de la Revolución de Octubre era tal que prevaleció sobre las divergencias teóricas y políticas. Dicho esto, hoy estamos obligados a constatar que, adhiriendo individualmente al Partido Comunista, los revolucionarios judíos debieron renunciar a una gran parte de su identidad propia.

Durante los primeros diez años del poder soviético, los bolcheviques adoptaron en gran medida los proyectos de autonomía nacional que los austromarxistas y el Bund habían elaborado a comienzos del siglo.[12] Paradójicamente, el Comisariado del Pueblo para Asuntos Nacionales estaba dirigido por Stalin, que había condenado implacablemente el "nacionalismo" de Otto Bauer y la idea "sionista" de una cultura nacional judía en su célebre estudio de 1913. La *Yev-*

10 Véase John Bunzl, *Klassenkampf in der Diaspora. Zur Geschichte der jüdischer Arbeiterbewegung*, Viena, Europaverlag, 1975, pp. 136-138.

11 Sobre la disolución de la izquierda del Poale Sion en el Partido Comunista, véase N. Weinstock, *Le pain de misére...* citada, vol. 3, pp. 58-67. En lo que concierne a la formación por el Poale Sion de regimientos judíos en el Ejército Rojo, véase Joseph Nedava, *Trotsky and the Jews*, Filadelfia, The Jewish Publication Society of America, 1971, p. 112.

12 Véase Maxime Rodinson, "Le marxisme et la nation", en *L'homme et la société*, 1968, nº 7, p. 112.

sektsia fue el instrumento necesario de esta orientación empírica del gobierno de los soviets hacia la autonomía nacional cultural judía. El reconocimiento de los judíos rusos como minoría nacional se tradujo inmediatamente en un esfuerzo considerable de valoración del yíddish, que en 1926 seguía siendo la lengua materna del 70,4% de los judíos de la URSS. Justo después de la revolución, el yíddish obtuvo el estatuto de lengua oficial en Ucrania y en Bielorrusia. La literatura yíddish fue apoyada y estimulada: las bibliotecas, los periódicos, las revistas, las casas editoriales, los teatros yíddish se multiplicaron. A comienzos de los años treinta, había trescientas treinta y nueve escuelas de yíddish en Bielorrusia y ochocientas treinta y una en Ucrania (en Kiev se creó incluso un instituto universitario que pudo rivalizar con el VIVO de Vilna). Escritores como I. L. Peretz, S. Aleichem y M. M. Sforim fueron introducidos en los manuales escolares. La producción literaria testimonia una verdadera floración cultural yíddish: de doscientos treinta y ocho títulos en 1928 pasó a seiscientos sesenta y ocho en 1933, con un tiraje global de dos millones y medio de ejemplares (para una población judía soviética de alrededor de tres millones de personas).[13]

Sin embargo, tal vez llevando al extremo una incomprensión ya implícita en la teoría del Bund, la *Yevsektsia* tomó la responsabilidad de cerrar las escuelas e interrumpir las publicaciones en hebreo. Se trataba de reprimir la religión y de levantar una nación judía (yíddish) moderna, separada de su tradición e incluso de su historia. La prohibición del hebreo golpeó lo mismo a los sionistas que a los judíos ortodoxos. Este hecho arrojó luz sobre la contradicción mayúscula que marcó toda la experiencia de la *Yevsektsia*: dirigía la vida cultural de los judíos con métodos derivados del despotismo ilustrado más que de la democracia soviética. La *Yevsektsia* podía gozar de una gran fuerza moral –representaba a la revolución victoriosa en el seno del mundo judío–, pero su poder no era la emancipación directa de la comunidad judía, que nunca tuvo la posibilidad real de autoadministrarse. Nacida de las cenizas del pluralismo político que había marcado toda la historia del movimiento obrero judío en Europa oriental, la *Yevsektsia* no alcanzó a evitar una práctica sustitutiva (en relación con una autonomía nacional que nunca se realizó plenamente) y burocrática (por la represión que ejerció sobre las organizaciones sionistas y sobre las instituciones religiosas).[14]

13 Régine Robin, *L'amour du yiddish. Écriture juive et sentiment de la langue (1830-1930)*, París, Éditions du Sorbier, 1984, p. 190.

14 N. Weinstock, *Le pain de misère*... citada, vol. 3, p. 37.

Al tiempo que elogiaba los esfuerzos realizados por los soviets para emancipar a los judíos de su opresión secular, desde 1927 Joseph Roth percibió los límites de la acción iniciada por la Revolución Rusa en el seno del mundo judío. Se preguntaba si los bolcheviques habían comprendido realmente la naturaleza de la cuestión judía, cuando quisieron crear una nación judía moderna disociándola completamente de su pasado y de su identidad histórica, de la que la religión era un elemento irreemplazable. En su opinión, la revolución no se planteaba "la vieja cuestión, la más importante: ¿los judíos constituyen una nación como las otras? ¿Es posible considerar como un 'pueblo', independientemente de su religión, a un pueblo que durante milenios se ha mantenido en Europa sólo gracias a su religión y a su situación excepcional? ¿Es posible, en ese caso específico, separar la nacionalidad de la Iglesia? ¿Es posible transformar en campesinos a hombres que tienen intereses intelectuales enraizados luego de varias generaciones, insuflar una psicología de masas a hombres dotados de una fuerte individualidad?".[15]

"Deshebraizar" la cultura judía significaba, en última instancia, "deshistorizarla".[16] El proceso de *yiddishización* habría contribuido así al nacimiento de una nación judía moderna empobrecida en su alma, de su identidad histórica. Pero el problema era más complejo y sería falso reducirlo a las contradicciones y a las ambigüedades de la política soviética. En realidad, en la Rusia posrevolucionaria ya no existía el contexto social –el *shtetl*– en el que había nacido la *yiddishkeit*. Durante la guerra civil, los pogromos habían transformado a cientos de miles de judíos en personas desplazadas y en exiliados, el comunismo de guerra había suprimido el comercio judío y la *intelligentsia* se había integrado al aparato de Estado; finalmente, con los planes quinquenales que comenzaron en 1928, una parte importante de la población judía fue proletarizada. La revolución había modificado profundamente las bases socioeconómicas de la vida judía y sus manifestaciones culturales no podían salir de ella más que transformadas. Ya no había *shtetl*, la "calle judía" donde el yíddish, lengua popular antes de convertirse en lengua literaria, vivía y se enriquecía cotidianamente. En la Rusia nueva, el yíddish se había convertido en una lengua de cultura, pero la *yiddishkeit*, que era su fuente primera, había desaparecido. La cultura judía debía ser "yíddish en la for-

15 Joseph Roth, *Juden auf Wanderschaft*, Colonia, Kiepenheuer & Witsch, 1985, p. 70.

16 Véase H. Sloves, obra citada, p. 197. Sobre la represión de la literatura hebraica en la Unión Soviética, véase también Yehoushua A. Gilboa, "Hebrew Literature in the URSS", en Lionel Kochan (ed.), *The Jewish in the Soviet Union since 1917*, Oxford, Oxford University Press, 1978, pp. 226-241.

ma y socialista en su contenido", pero en el curso de los años treinta esos principios tuvieron como resultado, de acuerdo con la definición de Zvi Gitelman, una reducción de "la nacionalidad judía a la lengua yíddish desnacionalizada".[17]

En los años treinta, la burocratización de la URSS frenó esta tentativa de valoración de la cultura judía. El "Termidor" soviético asfixió el debate en el seno del Partido Comunista y suprimió toda forma de democracia soviética, pero produjo también una restauración del nacionalismo gran ruso. Los judíos fueron las víctimas de esta situación, así como las otras naciones alógenas de la URSS. A finales de los años treinta, las escuelas, los teatros, los periódicos y las casas editoriales yíddish fueron cerrados. Como lo escriben Alain Brossat y Sylvia Klingberg, "el conjunto de conquistas 'nacionales' y 'democráticas' de la población judía fueron reducidas a la nada".[18] En 1930, la *Yevsektsia* fue suprimida y durante las sangrientas represiones que siguieron a los procesos de Moscú casi todos sus dirigentes fueron ejecutados por "trotskistas" y "bundistas trotskistas". Ya, hacia finales de los años veinte, Stalin había utilizado argumentos antisemitas en la lucha contra la Oposición de Izquierda (que contaba con muchos judíos y que estaba fuertemente representada en la *Yevsektsia*). La construcción del "socialismo en un solo país" no tenía necesidad del aporte de los revolucionarios judíos, internacionalistas y, por definición, "cosmopolitas sin raíces". En 1937, Trotsky acusó abiertamente a Stalin de fomentar una nueva ola de antisemitismo en la URSS, señalando que la restauración del chovinismo gran ruso no podía más que favorecer el renacimiento de los prejuicios antisemitas, que hasta ese momento se mantenían en estado latente: "Si Stalin –escribió– ha organizado en Moscú procesos en los que se acusa a los trotskistas de envenenar a los trabajadores, no es difícil imaginar qué profundidades inmundas puede alcanzar la burocracia en los rincones atrasados de Ucrania o de Asia Central".[19]

Con la experiencia de Birobidjan, el velo se corrió definitivamente sobre la autonomía nacional judía en la URSS. El proyecto de instalar una colonia judía en esta región de Siberia, más grande que Bélgica, casi desértica e inhabitada, no fue elaborado por la *Yevsektsia*, favorable a la creación de algunas colonias agrícolas en Crimea, sino que, en términos más generales, se ligó a una concepción ex-

17 Z. Gitelman, *Jewish Nationality and Soviet Politics* citada, p. 501.
18 Alain Brossat y Sylvia Klingberg, *Le Yiddishland révolutionnaire*, París, Balland, 1983, p. 263.
19 León Trotsky, "Thermidor et l'antisémitisme", en *Œuvres*, París, EDI, 1982, vol. 12, pp. 244-245.

traterritorial de la nacionalidad judía. La decisión de colonizar Birobidjan fue tomada en 1928 por el gobierno soviético (el Comisariado para la Defensa y la Academia de Agricultura) sin consultar previamente a la población judía. Esta decisión tenía una explicación estratégica –había que establecer una avanzada susceptible de contener al expansionismo japonés en Extremo Oriente– que no tomaba en cuenta ninguna apreciación de tipo socioeconómico o nacional. Luego de la ocupación japonesa de Manchuria en 1931, el proceso de construcción del Birobidjan judío se intensificó. La importancia de la edificación de un refugio nacional judío fue señalada por Kalinin, presidente de la URSS, en un discurso en el que la inspiración sionista era evidente. Hacía de la concentración territorial una condición irreemplazable para la preservación nacional del pueblo judío: "Tenemos entre nosotros muchos judíos, pero no poseen ninguna identidad estatal. Es incluso la única nacionalidad en la URSS, de tres millones de almas, que no tiene su propio Estado. Estimo que la creación de la región autónoma constituye, en nuestras condiciones, el único medio de evolución estatal normal para esta nacionalidad. Considero que, en unos diez años, Birobidjan será el más importante si no es que el único guardián de la cultura judía socialista y nacional".[20] La realidad fue bastante diferente: entre 1928 y 1933, de alrededor de veinte mil judíos que partieron a Birobidjan, sólo poco más de ocho mil decidieron quedarse ahí; cuando en 1934 se proclamó la región autónoma judía, una entidad estatal según la Constitución soviética, los judíos no representaban ni siquiera el 20% de su población.[21] En 1937, la administración regional se expresaba de nuevo exclusivamente en ruso y el nuevo presidente, M. Koteles, llamado a sustituir a Liberberg, quien acababa de ser ejecutado por trotskista, no conocía el yíddish. El Estado judío de la Unión Soviética no fue más que una ficción.

20 Citado por R. Robin, *L'amour du yiddish*... citada, p. 225.

21 Véase Solomon Schwartz, *The Jews in the Soviet Union*, Syracuse (Nueva York), Syracuse University Press, 1951, p. 178.

VII. Gramsci y la cuestión judía

Los judíos casi nunca figuran en los escritos de Gramsci. En prisión, leyó e incluso tradujo parcialmente el estudio del joven Marx, *Zur Judenfrage*,[1] pero las referencias al problema judío en sus artículos y en los *Cuadernos* son muy raras y fragmentarias. Esto prueba que esta cuestión nunca fue objeto de un análisis coherente y sistematizado por parte del teórico marxista italiano. Se encuentra, en cambio, un intento de reflexión más profundo en su correspondencia de 1913-1932 con su cuñada, Tatiana Schucht, quien le había manifestado sus impresiones sobre una película que trataba del antisemitismo polaco durante la Primera Guerra Mundial. El marco de referencia de las cartas de Gramsci seguía siendo la cuestión judía en Italia, un país en el que la asimilación no había conocido obstáculos significativos y no había sido seguida, a diferencia de lo que ocurrió en otras naciones europeas, de una ola de antisemitismo (las "leyes sobre la raza" sólo fueron introducidas por el régimen fascista luego de la alianza con la Alemania nazi, en 1938, es decir, un año después de la muerte de Gramsci).[2]

1 Este texto de Marx se encuentra en la lista de las obras consultadas por Gramsci en prisión. Véase "Indice delle opere citate nei Quaderni", en Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, edición crítica al cuidado de Valentino Gerratana, Turín, Einaudi, 1975, vol. 4, p. 3063.

2 Para delimitar el período histórico en el que hay que situar la reflexión de Gramsci, véanse Renzo De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Milán, Mondadori, 1977, 2 vol.; M. A. Ledeen, "The Evolution of Italian Fascist Anti-Semitism", en *Jewish Social Studies*, XXXVII (1975), nº 1, pp. 3-17, y Roberto Finzi, "Gli ebrei nella società italiana dall'unità al fascismo", en *Il Ponte*, XXXIV (1978), nº 11-12, pp. 1372 y siguientes.

El fundador de *L'Ordine Nuovo* no era judío. Según su testimonio, sus padres tenían lejanos orígenes albaneses y españoles, y él pasó su infancia en Cerdeña, donde los judíos no formaban parte de la realidad cotidiana, sino sólo de la imaginería popular. En unos cuantos pasajes reveladores de su interés por el folclore, evocaba los contradictorios significados que la palabra judío tomaba entre los sardos: el *Giudeo* asesino de Jesucristo, el "piadoso Nicodemo" que ayudó a María a bajar a su hijo de la cruz y también el *Marranu*, una persona vagamente despreciable. Pero agregaba que, a diferencia por ejemplo de los cosacos antisemitas, los sardos no distinguían "a los judíos de los otros hombres".[3] Gramsci adquirió un conocimiento directo del problema judío luego de su matrimonio con Julca Schucht, cuya madre era judía, y de sus largas estancias en Moscú y en Viena, donde trabajó para la Internacional Comunista.[4]

No nos parece, sin embargo, carente de interés examinar las notas dispersas de Gramsci, así sean ajenas al debate marxista sobre la cuestión judía estudiado en esta investigación; al menos, a manera de comparación, en el seno de ese debate cuyo marco de referencia, de Marx a Léon, siempre ha sido la Europa central y oriental. En cambio, Gramsci fue una de las figuras principales del marxismo por fuera del mundo ruso y alemán, en el período de entreguerras. Es posible verificar, entonces, por intermedio de Gramsci, en qué medida el modelo asimilacionista (Kautsky, Bauer, Lenin) tuvo verdaderamente un valor universal en el pensamiento marxista. Desde ese punto de vista, representó una "prueba" importante, ya que su concepción dialéctica y antipositivista del marxismo como filosofía no cuadraba fácilmente con el esquema evolucionista que consideraba a la asimilación judía como la salida natural del desarrollo histórico.

Un punto sobre el que Gramsci adhería totalmente a la concepción marxista clásica era su rechazo a considerar a los judíos en términos de raza o de nación. Se expresó al respecto desde 1917, en un artículo contra los nacionalistas de la Liga Anti-Alemana publicado en *Avanti!*. El blanco de Gramsci era un

3 Véase la carta a Tatiana del 12 de octubre de 1931, en Antonio Gramsci, *Lettere dal carcere*, Turín, Einaudi, 1973, p. 506.

4 En su carta a Tatiana del 13 de septiembre de 1931, Gramsci cuenta que, a su llegada a Viena, una "vieja pequeñoburguesa supersticiosa" le preguntó, antes de aceptarlo como inquilino, si era "judío o católico romano". En el momento en que dejó la casa, dejó su habitación a una judía ucraniana, luego de haberle explicado a la vieja antisemita que se trataba de la mujer de un diplomático. En su carta, Gramsci hacía referencia a un "francés" –probablemente Victor Serge, con quien trabajaba en Viena en las oficinas de la Komintern– que le había enseñado que "entre más odian los pequeñoburgueses a los judíos, más se arrastran ante el cuerpo diplomático"; véase *Lettere dal carcere* citada, p. 169.

abogado piamontés de origen judío, Cesare Foà, quien había defendido una concepción racial de la nación en las páginas de la revista *Riscossa Italica*. Ahora bien, según Gramsci, "cuando se habla de revancha itálica, se plantea de manera implícita la cuestión de la cepa, de la sangre".[5] Definía el carácter italiano (*italianità*) como el sentimiento de pertenencia a una comunidad de cultura (establecida, de inicio, por la lengua), marcado por una impronta "cosmopolita" y completamente ajeno a los elementos raciales. Precisaba que los italianos hundían sus raíces étnicas en cepas diferentes y no solamente "itálicas". Sobre la base únicamente del criterio racial, los judíos no hubieran podido considerarse como italianos, lo mismo que los ligures, los sardos, etc. Afilando la polémica, señalaba que "si Italia se hubiese mantenido itálica, es decir romana, ellos [los judíos] serían esclavos o administradores de burdeles en los bajos fondos".[6] En otras palabras, si los judíos se habían emancipado y se habían convertido en ciudadanos con plenos derechos, era porque la nación italiana, en su proceso de formación histórica, había superado la idea estrecha que de ella tenía el abogado Foà. El socialismo había superado las penosas controversias sobre la raza y rechazado toda forma de nacionalismo: "No somos, en absoluto, antisemitas. Karl Marx era semita: muchos de nuestros camaradas y, entre ellos, algunos de los más activos e inteligentes, son semitas. Pero el socialismo ha superado la cuestión de las razas y la sangre".[7] En 1931 escribió en una carta a Tatiana que "por fuera de la antropología y los estudios prehistóricos", el problema racial no suscitaba en él el más mínimo interés.[8] En los *Cuadernos*, algunas veces empleó la expresión alemana *schmutzig jüdisch*, al referirse al concepto de "pasión" en Croce, que revelaba, en su opinión, cierta analogía con el concepto de "egoísmo" desarrollado por Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*.[9] Pero, en una carta a su mujer de marzo de 1932, retomó ese mismo término –"sórdidamente judío"–, al tiempo que precisaba que no era su intención utili-

5 Antonio Gramsci, "Stenterello risponde" (*Avanti!*, 14 de marzo de 1917), en *Scritti giovanili (1914-1918)*, Turín, Einaudi, 1958, p. 97.

6 Ídem, p. 98.

7 Ídem, p. 97.

8 Véase la carta a Tatiana del 12 de octubre de 1931, en *Lettere dal carcere* citada, p. 506 (trad. francesa: p. 350).

9 Véase Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere* citada, vol. 2, p. 977 y vol. 3, p. 1569. En sus "Tesis sobre Feuerbach" (1845), Marx distinguía en el autor de *La esencia del cristianismo* dos conceptos: por un lado, el "comportamiento teórico como verdaderamente humano" y, por el otro, la "práctica", que no era "concebida y fijada más que en su manifestación sórdidamente judaica"; véase Karl Marx, "Thèses sur Feuerbach", en *Œuvres III, Philosophie*, Paris, Gallimard, Bibliothéque de la Pléiade, 1982, p. 1030.

zarlo en un sentido antisemita (con todo, el uso de ese adjetivo resulta muy desagradable en la lectura de sus cartas).[10]

En una carta de marzo de 1931 se constata un intento por racionalizar la cuestión judía según el curso tradicional del marxismo. Por ejemplo, Gramsci le negaba a los judíos el estatuto de nacionalidad a partir de criterios que ya habían reclamado Kautsky y Stalin, a saber, la ausencia de una comunidad estatal, territorial, lingüística, cultural y económica que caracterizaba a la diáspora judía "desde hacía milenios".[11] Se puede percibir en esta argumentación un eco del estudio de Stalin sobre *El marxismo y la cuestión nacional* (1913), que seguramente Gramsci conocía. En otra carta, la referencia a Marx era explícita: "Marx escribió que la cuestión judía dejó de existir luego de que los cristianos se convirtieron en judíos al asimilar lo que era la esencia del judaísmo, la especulación o, más bien, que la cuestión judía se había resuelto cuando toda Europa se había entregado a la especulación, es decir, al judaísmo en general".[12] Gramsci atribuía un valor general a este juicio, pero tampoco dudaba en reconocer el derecho a la "autonomía cultural" (lengua, escuela, etc.) e incluso a la "autonomía nacional" a las comunidades judías, en el caso de que las mismas alcanzaran, "de una u otra manera, a habitar un territorio definido". La aceptación ritual de la ortodoxia marxista se combinaba con el reconocimiento del carácter culturalmente vivo y dinámico del judaísmo, lo que contradecía el postulado anterior según el cual la "especulación" habría constituido su esencia. Gramsci ignoraba probablemente el conflicto que había dividido al Bund y a los bolcheviques durante años, y su actitud positiva respecto de la autonomía nacional cultural judía no puede ser interpretada como el reflejo de una vaga influencia del Bund (este último, por lo demás, era partidario de una forma de autonomía extraterritorial que el marxista italiano parecía incluir *a priori*).[13] En nuestra opinión, la fuente de esta actitud debería buscarse más bien en el debate, muy vivo en la Rusia de los años veinte, sobre el desarrollo de la cultura yíddish y sobre los proyectos de colonización judía en Crimea (y luego de Birobidjan), de los que seguramente Gramsci había tenido conocimiento durante su estancia en Moscú.

10 Véase la carta a Julca del 28 de marzo de 1932, en *Lettere dal carcere* citada, pp. 598-599.
11 Véase la carta a Tatiana del 5 de octubre de 1931, en *Lettere dal carcere* citada, p. 501.
12 Carta a Tatiana del 12 de octubre de 1931, en *Lettere dal carcere* citada, p. 505.
13 Hay que mencionar, sin embargo, que en un artículo de 1916, Gramsci había considerado la "idea territorial de patria" como completamente ajena al proletariado; véase Antonio Gramsci, "L'idea territoriale", en *Sotto la mole (1916-1920)*, Turín, Einaudi, 1960, p. 258.

Sin embargo, esta institución se mantuvo aislada y nunca fue desarrollada, ya que el modelo asimilacionista parece prevalecer en el conjunto de los escritos de Gramsci. Es interesante, sin embargo, destacar que esta visión de la asimilación judía como un proceso ineluctable derivaba de un análisis de la historia de Italia y no de un esquema teórico preestablecido (en este caso, el de Kautsky). El problema de la asimilación es abordado superficialmente en los *Cuadernos de la cárcel*, donde se encuentran algunos señalamientos críticos sobre el estudio de Arnaldo Momigliano consagrado a la historia de los judíos italianos.[14] Según Momigliano, el proceso de asimilación de los judíos había sido totalmente contemporáneo, en Italia, al de otras minorías regionales como, por ejemplo, los piamonteses, sicilianos, etc. La asimilación judía era percibida como un aspecto del proceso de formación de una conciencia nacional italiana y no como la integración de los judíos a una comunidad nacional ya desarrollada. Se trataba de una diferencia central respecto de los otros países europeos, donde la asimilación había sancionado el ingreso de los judíos a naciones preexistentes. Gramsci compartía totalmente este análisis –que, por lo demás, coincidía con su visión del cosmopolitismo como elemento que había marcado todo el proceso de unificación nacional italiano– derivándose de ahí la explicación de la ausencia del antisemitismo en la Italia moderna (al menos en relación con otros países, no sólo del Este sino también del Occidente europeo). Agregaba que la conciencia nacional había nacido de la superación dialéctica de las formas particulares en las que se había manifestado el feudalismo en Italia: "el particularismo municipal y el cosmopolitismo católico". La afirmación de un espíritu laico y la lucha contra el catolicismo habían contribuido a nacionalizar a los judíos, lo que inevitablemente se traducía en su "desjudaización" (*nel loro disebreizzarsi*).[15]

En un país como Italia, donde la cuestión judía no se planteaba en los mismos términos que en Rusia, Alemania, Austria o incluso Francia, el antisemitismo no era ni una estrategia política ni una manifestación de hostilidad concreta respecto de los judíos, sino más bien un fenómeno relevante del folclore (el residuo del prejuicio religioso en el lenguaje y en la mentalidad populares). En los *Cuadernos*, Gramsci señalaba que, para los campesinos, las palabras cristiano y hombre eran sinónimos ("¡Yo no soy cristiano! –Y entonces, ¿qué eres:

14 Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere* citada, vol. 3, pp. 1800-1801. El estudio de Arnaldo Momigliano consagrado al libro de Cecil Roth, *Gli ebrei a Venezia*, Roma, 1930, hoy está incluido en su recopilación *Pagine ebraiche*, Turín, Einaudi, 1987, pp. 237-239.

15 Ídem, p. 1801.

una bestia?") y sugería analizar "el hecho de que en algunos países, donde los judíos no son conocidos, se cree, o se creía que tenían cola y orejas de puerco u otros atributos bestiales".[16]

En una carta a Tatiana de 1931, Gramsci ya había destacado la inexistencia de una cuestión judía en Italia, que explicaba a través del cumplimiento de la asimilación: "En Italia, desde hace mucho tiempo ya no hay antisemitismo; los judíos pueden convertirse en ministros (e incluso en presidente del Consejo, como Luzzati) y en generales del ejército; los matrimonios entre judíos y cristianos son numerosos, en particular en las grandes ciudades, y no sólo entre las clases populares sino también entre los jóvenes de la aristocracia y los intelectuales judíos. ¿En qué se distingue un judío italiano (aparte de una pequeña minoría de rabinos y de viejas barbas tradicionalistas) de otro italiano de la misma clase? Se distingue mucho más de un judío polaco o galitziano de la misma clase".[17]

Las cartas a Tatiana Schucht revelan una percepción del antisemitismo como fenómeno históricamente complejo, a la vez de naturaleza social y religiosa. Como se ha visto, había una tendencia a señalar la desaparición total o casi total del antisemitismo en Italia. En su opinión, el concordato entre la Iglesia católica y el régimen fascista en 1929 no implicaba ninguna medida discriminatoria frente a la comunidad judía. A su amigo Piero Sraffa, que no compartía completamente este punto de vista, le respondía que la situación de los padres exclaustrados, condenados por el concordato a convertirse en verdaderos "parias", era mucho peor que la de los judíos.[18] Sin embargo, en una carta de 1932 volvía sobre la concepción del antisemitismo como hostilidad popular respecto del usurero judío. Aquí, el antisemitismo era percibido como un fenómeno socioeconómico, en el que el elemento religioso no era más que un superficial accesorio. El odio al usurero era un fenómeno social generalizado del que el antisemitismo no representaba más que una variante particular. "En Georgia –escribía– eran los armenios los usureros, y los armenios eran los 'judíos' de Georgia. En Nápoles, cuando sopla un viento de insurrección, la policía vigila las oficinas populares de los prestamistas, porque es contra ellos contra los que se vuelve el furor de la clase humilde: si estas oficinas estuvieran sostenidas por judíos y no por fieles de San Genaro, en Nápoles habría antisemitismo, como lo hay en una parte de la región de Casale, de la Lomellina y de la región de

16 Ídem, pp. 2082-2083.
17 Carta a Tatiana del 28 de septiembre de 1931, en *Lettere dal carcere* citada, p. 496.
18 Véase la carta a Tatiana del 8 de febrero de 1932, en *Lettere dal carcere* citada, p. 570.

Alejandría, donde los judíos comercian con terrenos y se manifiestan siempre que llega una 'desgracia' a una familia y hay que vender o liquidar".[19]

Nos ha parecido oportuno abordar la actitud de Gramsci sobre el antisemitismo a través de esta carta, en la medida en que reproduce una concepción bastante clásica del problema. Con todo, sería falso atribuir al autor de los *Cuadernos* una visión unilateral: en una carta anterior, fechada en 1931, la dimensión religiosa del fenómeno antisemita ocupa un lugar central en su reflexión. Aquí, la hostilidad hacia los judíos no era considerada como el producto de su función económica, sino que aparecía como una manifestación de naturaleza religiosa, ligada a la dominación secular del cristianismo sobre la cultura europea. La discriminación y la opresión por la Iglesia católica, y no el papel económico de los judíos, estaban pues en el origen de la segregación, la verdadera fuente, según Gramsci, de la alteridad judía en la historia. Consideraba a la Revolución Francesa y a los levantamientos de 1848 como giros decisivos en la historia de los judíos en Europa, porque marcaban la declinación de los guetos y abrían la nueva era de la emancipación. Gramsci escribió: "Lo que cuenta en este asunto es que los judíos no fueron liberados del gueto sino hasta 1848 y se han mantenido encerrados en un gueto, o de cualquier forma separados de la sociedad europea, durante casi dos milenios, y no por voluntad propia, sino porque se les ha impuesto desde el exterior. Desde 1848, el proceso de asimilación ha sido tan rápido y profundo en los países occidentales que es dado pensar que sólo la segregación que les fue impuesta ha impedido su completa asimilación en los diferentes países: habría tenido lugar si, hasta la Revolución Francesa, la religión cristiana no hubiera sido la "cultura de Estado" única, que exigía justamente la segregación de los judíos, irreductibles desde el punto de vista religioso, al menos en esa época; porque, hoy, pasan del hebraísmo al deísmo puro y simple o al ateísmo. En todo caso, hay que señalar que muchos de los rasgos que pasan como inherentes a la raza se deben, en realidad, a la vida del gueto impuesta bajo diversas formas en los diferentes países, lo que hace que un judío inglés casi no tenga nada en común con un judío de Galitzia".[20]

Este pasaje retomaba dos argumentos tradicionales del debate marxista, que Kautsky y Bauer habían sistematizado desde hacía mucho tiempo: a) el judío no era percibido como portador de una cultura distinta, como judío para sí, sino solamente como el reflejo pasivo de una actitud exterior de hostilidad, co-

19 Carta a Tatiana del 21 de marzo de 1932, en *Lettere dal carcere* citada, p. 591.
20 Carta a Tatiana del 5 de octubre de 1931, en *Lettere dal carcere* citada, p. 501.

mo una sobredeterminación del antisemitismo; b) el capitalismo era identificado con la asimilación judía, ya que su desarrollo implicaba la eliminación progresiva de las relaciones feudales, la laicización de la cultura y, en consecuencia, la concesión de derechos cívicos a los judíos. Aunque estos señalamientos parecían convergentes, en el fondo, con el análisis de Kautsky, hay que señalar que el curso de Gramsci era ampliamente autónomo. No es posible saber hasta qué punto conocía los términos del debate marxista clásico sobre la cuestión judía, pero se trata de un problema secundario, porque su concepción de la asimilación, incluso si se la considera como válida para Europa occidental en su conjunto, era deducida de la historia italiana.

En el análisis que Gramsci hacía del antisemitismo en ese mismo pasaje no coincidía, en cambio, con el de Kautsky y Bauer. El dirigente comunista italiano fue probablemente el único marxista de su época capaz de percibir la dimensión religiosa del fenómeno antisemita. Hay que precisar que se trata de una intuición, de un esbozo de reflexión que no tuvo el cuidado de desarrollar. A diferencia de los socialistas de Europa central y oriental, para él el antisemitismo no representaba una realidad cotidiana, sino un problema histórico que podía abordar con una mirada exterior y desapegada.

En los *Cuadernos* hay también una concepción de los judíos como una especie de grupo cosmopolita destinado a salvaguardar el equilibrio de las relaciones internacionales. Gramsci atribuía a la "religión" y a otras "formaciones internacionales", entre las cuales mencionaba a la masonería, al Rotary Club, la diplomacia y los judíos, la función de sostener relaciones con los diferentes Estados y favorecer la solución de los conflictos que eventualmente podían surgir entre ellos. Según Gramsci, estas "formaciones internacionales" entraban en la categoría de los "intelectuales", cuya tarea específica era "mediatizar los extremos".[21] Esta concepción no parece incompatible con la definición de los judíos como casta que, sin embargo, revestía en Gramsci un carácter intelectual y no, como en Kautsky, un carácter puramente económico (los judíos como una casta mercantil). En los *Cuadernos*, el concepto de casta era utilizado para definir el papel de la Iglesia, que había ejercido el monopolio de la cultura y la educación a los largo de la Edad Media (se trataba, pues, de una casta intelectual).[22] En un pasaje relativo a los privilegios concedidos a la Iglesia católica italiana por el concordato, Gramsci comparaba a la Iglesia con el mercader de Ve-

21 Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere* citada, vol. 3, p. 1585.
22 Véase en particular H. Portelli, *Gramsci et la question religieuse*, París, Antrophos, 1974, p. 14.

necia shakespeariano, definiéndola como "un Shylock judío";[23] pero se trataba ahí, evidentemente, de un artificio literario que no puede ser interpretado como la voluntad de establecer una analogía entre la Iglesia y los judíos como casta.

En conclusión, en sus señalamientos fragmentarios sobre la cuestión judía, Gramsci nunca puso en cuestión el modelo asimilacionista sistematizado por el marxismo en la Segunda Internacional.

23 Véase Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere* citada, vol. I, p. 497.

VIII. El materialismo mesiánico de Walter Benjamin

La vida y la obra de Walter Benjamin se sitúan entre dos polos: el judaísmo y la revolución. Primero, de una manera metafísica y espiritual, desde mediados de los años veinte la revolución tomó la forma del materialismo histórico (al tiempo que conservaba una connotación libertaria); en cambio, el judaísmo fue percibido, desde el comienzo, en su dimensión mesiánica. Benjamin no oscilaba entre ambos ni se desgarró por esos dos polos. Había construido un puente entre judaísmo y revolución y se consideraba marxista al mismo tiempo que profundamente judío. Hay que precisar la naturaleza de esta identidad "doble", de la que estaba plenamente consciente y a la que llamaba su "rostro de Jano". No buscaba en el marxismo la llave para una comprensión sociológica del pasado judío y nunca consagró "análisis materialista" alguno a la cuestión judía. A decir verdad, apenas si estaba interesado por este tipo de debate en el seno del movimiento obrero. A diferencia de la gran mayoría de los marxistas de su época, era atraído por la fuerza espiritual y religiosa del judaísmo, no por sus aspectos sociales o nacionales. El judaísmo no representaba para Benjamin un terreno de aplicación de la teoría marxista, sino una fuente fundamental e irreemplazable de todo proyecto de transformación revolucionaria del mundo.

Cultura alemana y judeidad

Desde su juventud, Walter Benjamin tuvo una aguda conciencia de su propia judeidad. En 1912, a la edad de veinte años, escribió: "Soy judío, y como vivo como ser humano, vivo como judío consciente [*lebe ich als bewusster Jude*]".[1] Salido de una familia de la burguesía israelita de Berlín, su interés por el judaísmo se manifestó muy pronto (en la época de su compromiso con la *Jugendbewegung* de Gustav Wynecken) en oposición a su medio familiar asimilado y conformista, del que dio un retrato crítico en *Infancia en Berlín*. Para el joven romántico, rebelde y vagamente anarquista, partidario de la reforma escolar y colaborador de la revista del movimiento de jóvenes *Der Anfang* bajo el seudónimo de "Ardor", esta búsqueda del judaísmo era una manera de marcar su alejamiento del estilo de vida y de los valores de la burguesía judía salida de la emancipación (los judíos advenedizos, según la definición de Hannah Arendt, cuidadosos de afirmar su condición de "ciudadanos alemanes de fe mosaica"). Nacido en un medio asimilado en el que la religión ya no era más que un rito formal cada vez menos respetado –Scholem se sorprendió al constatar que la familia de su amigo había tomado la costumbre de festejar la Navidad–, Benjamin descubrió el judaísmo en la búsqueda de una identidad distinta a la de sus padres. Pero si rechazaba el conformismo de la burguesía judía (su padre era un rico comerciante de arte), no se oponía menos al conformismo de una ortodoxia religiosa practicada en la sinagoga. El judaísmo representaba para él una sensibilidad y un valor espiritual.

A comienzos del siglo XX, una de las orientaciones culturales dominantes en Alemania era el romanticismo, concebido en un sentido amplio como una crítica a la modernidad industrial en nombre de un pasado precapitalista, en el que la armonía de las relaciones humanas aún no había sido sustituida por un sistema racional y burocrático, la "comunidad" por la "sociedad" (F. Tönnies) y la *Kultur* por la *Zivilisation*. Para Benjamin, como para muchos intelectuales judíos de su generación, la recuperación de una sensibilidad religiosa fue una manera de oponerse a la racionalización y el "desencanto del mundo" (M. Weber). Para algunos, el descubrimiento del judaísmo tomó la forma de una fascinación por el judaísmo de Europa del este, en el que el *shtetl* podía aparecer como un modelo de comunidad auténtica. Por ejemplo, Franz Kafka se vio profundamen-

1 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* (en adelante, *GS*) II, 3, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1977, p. 837.

te sacudido por su encuentro con el teatro yíddish y Martin Buber modificó su percepción del judaísmo luego de haber estudiado la tradición mística del hassidismo. Benjamin, en cambio, estaba demasiado enraizado en la cultura alemana para sentir esta fascinación por el mundo judío de Europa oriental. Era atraído por la dimensión mesiánica del judaísmo, que descubrió –gracias a la ayuda de Scholem– sobre todo a través de la cábala. De las fuentes cabalísticas tomó el concepto de redención (*Erlösung*), un concepto que atravesó como un hilo de Ariadna toda su obra.

En el marco del movimiento juvenil de Wyneken (opuesto a la corriente nacionalista de los *Wanderfogeln* y ampliamente frecuentado por los judíos), conoció a cierto número de estudiantes sionistas y, en 1915, anudó una relación de profunda amistad con Gershom Scholem. Ya en 1913, en su correspondencia con el joven poeta Ludwig Strauss, había adoptado una posición francamente crítica respecto del sionismo político, que a sus ojos representaba una desfiguración del judaísmo. Defendía un "sionismo de la cultura, que en todas partes reconoce los valores los valores judíos y que trabaja por ellos". A sus ojos, los judíos representaban una "elite en la multitud de hombres de espíritu" y el judaísmo no era un "objetivo en sí, sino más bien uno de los portadores y representantes más elevados del espíritu". Al colocar en el centro de su actividad el proyecto de colonización de Palestina, el movimiento sionista degradaba al judaísmo a una forma trivial de nacionalismo y lo privaba de su fuerza espiritual. "En mi opinión –escribió Benjamin– resulta fútil preguntar cuál de las dos obras es más urgente: una obra judía en Palestina o una obra judía europea. Aquí tengo mis raíces [*Ich bin hier gebunden*]. Y, por lo demás, las cosas irían muy mal en Europa si las energías intelectuales de los judíos la abandonaran".[2] Hay, en esta afirmación, a la vez una reivindicación de la pertenencia judía a la cultura europea y la percepción de una fractura latente entre *Deutschum* y *Judentum*. Los judíos debían preservar esta unidad cultural y, en consecuencia, el sionismo aparecía a los ojos de Benjamin como una abdicación, como el abandono de un combate necesario.

Benjamin siempre se mantuvo fiel a esta concepción de la judeidad, fundada en tres elementos centrales: a) la afirmación de su pertenencia a la diáspora; b) la valoración de la misión espiritual de la que era portadora en el seno de la cultura europea; c) la crítica al sionismo político. Se encuentran aquí ya ins-

2 Ídem, p. 838. Véase al respecto Bernd Witte, *Walter Benjamin. Une biographie*, París, Éditions du Cerf, 1988, pp. 29-30.

critas, *in nuce*, las razones que lo llevaron a no emprender el viaje a Palestina solicitado varias veces por Scholem. Al formar parte del humus espiritual de la cultura alemana, el judaísmo no podía ser concebido en términos de razón o de raza. En una carta a Scholem de 1917, Benjamin escribió que los sionistas se encontraban cerca de los antisemitas en su concepción del odio de raza como la única modalidad posible de percepción de los judíos por los no judíos: tal suposición le parecía completamente falsa.[3]

Esta fe inquebrantable en la simbiosis judeo-alemana se encontraba en el origen de su desconfianza frente a Martin Buber. En 1916, en el curso de una conversación con Scholem, Benjamin formuló una crítica muy precisa respecto del sionismo, al afirmar que debía liberarse de tres debilidades centrales: "la manía agrícola, la ideología racial y la idea de la sangre y de lo vivido según Buber".[4] El rechazo a los mitos agrícolas del sionismo caía por su propio peso: ¿podía él, intelectual fascinado por la ciudad vista como símbolo de la modernidad, contemplar reconstruir su vida en Palestina? La crítica a la "idea de la sangre y de lo vivido" procede, en cambio, de una concepción de la judeidad radicalmente ajena a las clasificaciones de tipo racial. Se podría objetar que esta crítica a Buber era en gran medida injusta y exagerada. Lejos de ser partidario de un sionismo *völkisch*, Buber había contribuido de manera decisiva (sobre todo a través de su revista, *Der Jude*, con la cual Benjamin no quería colaborar) a la recuperación de los aspectos románticos y místicos del judaísmo (en oposición a la escuela racionalista de la *Wissenschaft des Judentums* –ciencia del judaísmo– y al filósofo neokantiano Hermann Cohen, para los cuales el hassidismo no era más que una forma de oscurantismo medieval). A través de obras como *La leyenda de Baal Schem* (1908) y *Tres discursos sobre el judaísmo* (1911), Buber alcanzó a crear, entre los jóvenes intelectuales judíos, un nuevo clima espiritual, fundado en una percepción del judaísmo ya no como "religión de la razón", sino más bien como *Lebensphilosophie* opuesta a la modernidad y al racionalismo occidentales. La formación intelectual de Benjamin se dio en el contexto de esta reinterpretación de la tradición judía que Martin Buber había contribuido poderosamente a establecer. Entre esas dos figuras de intelectuales judíos había probablemente más afinidades de las que se cree. Sin embargo, en la percepción de la herencia cultural judía por Benjamin, Buber fue una fuente marginal, sin comparación con el histo-

3 Walter Benjamin, *Briefe I*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978, pp. 152-153.
4 Gershom Scholem, *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, París, Calmann-Lévy, 1981, p. 41.

riador (cristiano) de la cábala, Franz Joseph Molitor, o con el filósofo del judaísmo, Franz Rosenzweig, el autor de *La estrella de la redención* (1921).

Con todo, Benjamin manifestaba una oposición radical al sionismo en tanto que forma de nacionalismo judío. A sus ojos, el judaísmo no era ni una categoría política en el sentido común y corriente, completamente secularizado del término (el sionismo), ni una identidad perdida a redescubrir, sino una categoría religiosa subyacente a la historia. Judío no por su condición étnica sino porque se encontraba impregnado del espíritu mesiánico del judaísmo, se sentía al mismo tiempo profundamente alemán y, en un momento de su vida, cultivó la ambición de convertirse en el crítico literario más importante de la República de Weimar (una aspiración que realizó a finales de los años veinte).

Otro elemento biográfico echa luz sobre su profunda ligazón con la cultura alemana. En 1936 publicó en Zurich, con el título de *Deutsche Menschen*, una recopilación de artículos ya publicados en la *Frankfurter Zeitung* antes del ascenso al poder del nacionalsocialismo. Ese libro –"un Arca construida sobre el modelo judío"– fue concebido por su autor como una contribución para salvar a la cultura alemana amenazada por el diluvio nazi.[5] En su opinión, judaísmo y germanidad no eran en nada contradictorios. Cuando el nazismo se ensañaba en perseguir a los judíos, Benjamin hacía un llamado a la tradición hebraica para salvar a la cultura alemana que la barbarie hitleriana quería pervertir y desfigurar. En sus recuerdos de Walter Benjamin, a quien conoció a finales de los años treinta, Adrienne Monnier señala que era "judío y alemán; poseía los caracteres de los dos, sin que uno apareciera más fuerte que el otro".[6] Benjamin encarnaba la simbiosis cultural judeo-alemana, de la que era el último y el más grande representante, pero hay que precisar que se acercó a la tradición como intelectual alemán, por lo cual el descubrimiento del judaísmo suponía la asimilación. Judío alemán, veía en la cultura germánica una patria espiritual, pero nunca consideró (a diferencia de la *intelligentsia* judía asimilada de orientación liberal) al Estado prusiano como a su propia *Heimat*. Viajero infatigable e intelectual fascinado por París, ciudad a la que eligió como su segunda residencia y, luego de 1933, lugar de su exilio, mani-

5 Este episodio es evocado por Scholem (obra citada, p. 225). Sobre este libro de Benjamin (*Allemands. Une série de lettres*, París, Hachette Littérature, 1979), véase Albrecht Schöne, "'Diese nach jüdischem Vorbild erbaute Arche': Walter Benjamins *Deutsche Menschen*", en S. Moses y A. Schöne (ed.), *Juden in der deutschen Literatur*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1986, pp. 350-365.

6 Véase Adrianne Monnier, "Ein Porträt Walter Benjamin", en S. Unseld (ed.), *Zur Aktualität Walter Benjamin*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1972, p. 70.

festaba una inquietud y una movilidad que hacían de él un verdadero judío errante.[7] Según Scholem, siempre estuvo consciente, al mismo nivel que Kafka y Freud, de la distancia que lo separaba, en tanto que escritor judío, de sus lectores alemanes: "Eran hombres del extranjero y no lo ignoraban".[8] Se puede considerar este juicio retrospectivo como un juicio demasiado tajante y esquemático, ya que Benjamin no podía compartir la reflexión, formulada por su amigo luego de la Segunda Guerra Mundial, según la cual nunca hubo diálogo judeo-alemán. Sin embargo, es verdad que, en su vida, tomó conciencia, cada vez con mayor claridad, de su papel de *outsider* en la sociedad y en la cultura alemanas.

Consciente de su condición marginal, Benjamin desarrolló una concepción de la judeidad que hizo de él una figura singular y estrictamente inclasificable en el contexto de la *intelligentsia* judía de la *Mitteleuropa*. A diferencia de la gran mayoría de los socialistas y los comunistas judíos (Rosa Luxemburgo, Otto Bauer, Paul Levi, Eduard Bernstein, etc.) completamente asimilados, Benjamin no renegaba de su identidad religiosa. Pero, al mismo tiempo, no se reconocía en ninguna de las diferentes formas de judeidad dominantes en su época. Ni el judaísmo ortodoxo (Samson-Raphael Hirsch y sus discípulos), ni el judaísmo liberal y reformado (el *Zentralverein deutscher Staatbürger jüdisches Glaubens* y Hermann Cohen), ni el sionismo (todos los componentes confundidos, de Theodor Herzl a Martin Buber), ni la idealización de los valores del *Ostjudentum* (Franz Kafka, Natan Birnbaum) le parecían perspectivas viables.

Con excepción de un corto período alrededor de 1935-1936, marcado por una producción teórica original y creadora pero desprovista de referencias religiosas y "ortodoxa" desde el punto de vista del marxismo (*La obra de arte en la era de su reproducción mecánica* y *El autor como productor*), Benjamin siempre se inspiró en la religión para desarrollar su labor de crítico literario y de filósofo. Teológicos eran su estilo de pensamiento y la estructura de sus trabajos literarios, como lo señaló en 1931 (cuando ya era marxista) en una carta al editor suizo Max Rychner. Escribió: "Nunca he podido buscar ni pensar de otra manera que en un sentido, si me atrevo a hablar así, teológico, es decir, conforme a la doctrina talmúdica de los cuarenta y nueve grados de significación de cada pasaje de la *Torah*".[9] Pero el

7 Véase G. Schiavoni, *Walter Benjamin. Sopravivere alla cultura*, Palermo, Sellerio, 1980, p.22.

8 Gershom Scholem, "Walter Benjamin", en *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, París, Calmann-Lévy, 1978, p. 130.

9 *Briefe II*, p. 524 (*Correspondance II*, p. 44). Véase al respecto Henri Maschonnic, "L'allégorie chez Walter Benjamin, une aventure juive", en la colección dirigida por Heinz Wissman, *Walter Benjamin et Paris*, Paris, Éditions du Cerf, 1986, pp. 707-741.

judaísmo del que se reclamaba Benjamin no era, obviamente, el rito practicado en la sinagoga y no tenía nada que ver con la ortodoxia rabínica. Tampoco se trataba de una religión racional, según la concepción impuesta en Europa central por la *Haskalah*: el judaísmo era percibido por Benjamin esencialmente en su dimensión mesiánica. Ahora bien, como lo mostró Gershom Scholem, el mesianismo judío es portador a la vez de una corriente restauradora y de una corriente utópica, contemplando simultáneamente el retorno a un estado de pureza original y la creación de un orden radicalmente nuevo.[10] En esta "teoría de la catástrofe", el advenimiento del Mesías toma la forma de un Apocalipsis y la redención de la humanidad se cumple en un reino utópico (un "estado de cosas que nunca ha existido") que representa al mismo tiempo el restablecimiento de la armonía originaria perdida (según la concepción hebraica del *Tikkun*) y la supresión de toda autoridad temporal (el reino de Dios sobre la Tierra es visto como una "condición paradisíaca"). Es evidente que tal posición religiosa podía tomar fácilmente una coloración anarquista y conciliarse con una crítica radical al orden capitalista. Benjamin se mantuvo profundamente marcado por esta concepción mesiánica (religiosa-libertaria-utópica) del judaísmo, que lo llevó a abordar el análisis de todos los problemas sociales y políticos bajo el ángulo de la redención. Ya antes de su adhesión al marxismo, Benjamin había desarrollado una forma de anarquismo "metafísico" –por ejemplo, en su artículo "La vida de los estudiantes" (1914) o en el *Fragmento teológico-político* (1920-1921)– que lo había acercado a Gustav Landauer y a Ernst Bloch.[11]

Marxismo

Su encuentro con el marxismo, en cambio, fue mucho más tardío. Se dio hacia 1924, en Capri, gracias a la comunista letona Asja Lacis. Este retraso exige una explicación. ¿Por qué Benjamin se volvió comunista en 1924 y no durante la revolución espartaquista de 1919, como muchos otros intelectuales judíos ale-

10 Gershom Scholem, "Pour comprendre le messianisme juif", en *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, París, Calmann-Lévy, 1974, p. 25.

11 Véase W. Benjamin, "Das Leben der Studenten" y "Theologisch-politisches Fragment", en *GS* II, pp. 75-87 y 203-204. El interés de Benjamin por Landauer está testimoniado por G. Scholem, *Walter Benjamin. Histoire...* citada, p. 21. Sobre la relación entre Benjamin y Bloch, véase el estudio de Arno Münster, "Ernst Bloch et Walter Benjamin: éléments d'analyse d'une amitié difficile", en su libro *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, París, Aubier, 1985, pp. 11-129.

manes? György Lukács y Gustav Landauer, cuyas obras (respectivamente, *El alma y las formas*, 1910, y *La revolución*, 1907) habían ejercido una importante influencia sobre Benjamin, se habían comprometido a fondo en el movimiento revolucionario asumiendo tareas de dirección (Landauer pagó esa decisión con su vida) en las repúblicas de los consejos obreros de Munich y de Budapest. Pero Benjamin –que se había opuesto a la guerra y había roto con el movimiento juvenil a causa de su belicismo– no fue sacudido por estos acontecimientos. La revolución húngara le pareció un "error infantil" y una obra como *El espíritu de la utopía* (1918), de Ernst Bloch –un libro inconcebible por fuera del contexto de la guerra y de la revolución en Europa–, tuvo sobre él un impacto mucho más fuerte que la ola de revueltas obreras de la posguerra. Ahora bien, hasta 1924, Benjamin se vio absorbido completamente por la tradición cultural alemana –como lo testimonian su tesis de doctorado sobre "El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán" (1919) y su ensayo sobre Goethe (1922)– y no mostró más que un interés superficial por la política (testimoniado, por ejemplo, por sus comentarios a las *Reflexiones sobre la violencia* de Georges Sores). Es verdad que, para Benjamin, como lo ha señalado Anson Rabinbach, "el mesianismo esotérico era una forma de política",[12] pero se trataba de una actitud abstracta que no se traducía en una opción política precisa en el seno de la Alemania de Weimar.

Este interés por la política despertó en una coyuntura precisa de su vida y de su evolución espiritual, cuando tomó conciencia de su condición de intelectual (judío) paria, "sin ligaduras" y sin un futuro asegurado en el plano material. Luego de la gran inflación de 1923, su familia, con la que nunca tuvo una buena relación, dejó de apoyarlo financieramente. En 1925, su tesis de habilitación fue rechazada por los profesores de la Universidad de Fráncfort (una negativa debida lo mismo al antisemitismo dominante en el seno de la institución universitaria que a la incapacidad de esta última de comprender y aceptar una obra innovadora como el *Trauerspielbuch*). Desde mediados de los años veinte, Benjamin se vio, pues, obligado a vivir gracias a su trabajo de crítico literario y, en esta situación de precariedad social y material, se percibió, según Richard Wolin, como convertido en un "miembro del ejército cada vez más numeroso de los intelectuales empobrecidos de la República de Weimar".[13]

12 Anson Rabinbach, "Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Mesianism", en *New German Critique*, 1985, n° 34.

13 Richard Wolin, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, Nueva York, Columbia University Press, 1982, p. 111.

En esta coyuntura personal, Benjamin se volvió hacia la política y su anticapitalismo romántico entró en contacto con el marxismo. A través de Asja Lacis, pudo conocer a Bertolt Brecht, quien se convirtió en su amigo y cuya influencia sobre sus investigaciones de sociología del arte estuvo lejos de ser despreciable. Al lado de Brecht, Lukács jugó un papel muy importante en su aprehensión del marxismo. Casi se podría decir que descubrió el marxismo gracias a *Historia y conciencia de clase*, obra publicada en 1923 en Berlín y muy pronto puesta en el índex por la Internacional Comunista en el curso de la "bolchevización". En una carta a Scholem fechada el 16 de septiembre de 1924, en la que informaba a su amigo de su encuentro con Asja, Benjamin formulaba también algunos señalamientos respecto de ese libro que había comenzado a leer. Tenía la impresión de que Lukács, "partiendo de consideraciones políticas", llegaba a conclusiones sobre la teoría del conocimiento que le parecían "muy cercanas".[14] En 1929, clasificó a *Historia y conciencia de clase* (junto a *La estrella de la redención*, de Rosenzweig) entre los libros "que siguen vivos", definiéndola como "la obra más orgánica y la más acabada de la teoría marxista".[15]

Lo que más le atraía del comunismo no era su aspecto teórico, sino su "praxis política", a la que definía como una "conducta que compromete".[16] Como bien lo señaló Hannah Arendt (en un ensayo por lo demás bastante discutible), Benjamin veía en el marxismo una crítica radical de la sociedad burguesa, un rechazo ético y espiritual al capitalismo como sistema social y como forma de civilización.[17] Sin duda alguna, Benjamin adhirió al comunismo a su manera, sin renegar de su pasado ni de su trayectoria intelectual; sin embargo, este decisivo giro no fue una ficción, ni simplemente la adopción de un lenguaje y de categorías que, como lo pensaba Scholem, lo alejaban de su "verdadera vocación".[18]

De entrada, el marxismo era para Benjamin la respuesta a una exigencia moral y espiritual más que a un descubrimiento científico. Veía a una teoría de la historia como una historia de la lucha de clases más que como un análisis de las leyes del movimiento del sistema capitalista. El socialismo "científico", separado de su dimensión humanista y revolucionaria, a sus ojos se reducía a

14 *Briefe I*, p. 355.

15 Véase W. Benjamin, "Bücher, die lebendig geblieben sind", en *GS III*, p. 170.

16 *Briefe I*, p. 355.

17 Hannah Arendt, "Walter Benjamin", *Vies politiques*, París, Gallimard, 1974, p. 289.

18 Según Scholem, Benjamin "razona como un teólogo extraviado en un mundo profano, escondiendo su pensamiento y traduciéndolo a un lenguaje ajeno que es el del materialismo histórico" (G. Scholem, "Walter Benjamin" citado, p. 126).

la simpleza reformista de la socialdemocracia alemana. Se podría destacar, con Sandor Radnoti, que Benjamin siempre se mostró muy poco sensible al campo político. Es verdad que fue un intelectual orgánicamente refractario al militantismo político, pero me resulta totalmente insuficiente decir que veía al marxismo exclusivamente como un instrumento de compromiso crítico en la cultura.[19] Para Benjamin, la política comunista era el "pesimismo organizado" y el marxismo, la memoria histórica de los oprimidos en revuelta contra una dominación secular. Veía al marxismo como un pensamiento y un movimiento dedicados a la "preparación metódica y disciplinaria de la revolución" o, en otras palabras, como el complemento indispensable al "concepto radical de libertad" preconizado por los surrealistas.[20]

Benjamin integró la teoría de Marx a su propio sistema de pensamiento sin rupturas ni desgarramientos. Se puede distinguir en su obra una primera fase romántica, marcada por una orientación nihilista y anarquista, y una segunda fase, abierta en 1926 por *Einbahnstrasse*, en la que la referencia a las categorías marxistas era cada vez más explícita; pero hay que señalar que entre estas dos fases había una relación de continuidad y no de contradicción. El marxismo era, para Benjamin, la prolongación natural de su romanticismo mesiánico y anticapitalista, ciertamente no una visión del mundo atea y racionalista según la interpretación dominante en la Segunda y en la Tercera internacionales. Para Benjamin, el proyecto marxista de transformación revolucionaria de la sociedad, de destrucción del Estado y de creación de un orden nuevo –una sociedad sin clases, comunista y autogestionaria– no entraba en contradicción con la idea de una redención mesiánica de los oprimidos. Como lo ha señalado Michael Löwy, "el comunismo y el materialismo histórico no sustituyeron sus antiguas convicciones románticas espirituales y libertarias, sino que se amalgamaron con ellas, constituyendo una figura de pensamiento singular y única".[21]

Benjamin reivindicaba esta coexistencia dialéctica de dos elementos aparentemente contradictorios, uno teológico y otro secular, en su visión del mundo y de la historia. En una carta a Scholem de 1926, escribió que la acción comunista –una "política radical"– no podía actuar más que "a favor del judaísmo", en el que siempre había encontrado un "aliado". No tenía ningún sentido, en

19 Véase Sandor Radnoti, "Benjamin's Politics", en *Telos*, 1978, nº 37, p. 67.
20 W. Benjamin, "Der Surrealismus", GS III, 1, p. 307.
21 Michael Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, París, Presses Universitaires de France, 1988, p. 124.

su opinión, distinguir entre política y religión: "Considerando su naturaleza profunda –precisaba–, no veo por mi parte ninguna diferencia entre estas dos observancias".[22] Inevitablemente, este curso no podía más que chocar con incomprensiones y críticas, por empezar, entre sus amigos más cercanos. Por un lado, Scholem, quien no comprendía la razón para disfrazar un pensamiento esencialmente religioso a través del lenguaje del materialismo histórico; por otro lado, Brecht, del que se conocen sus ásperos señalamientos: "Pura mística, a pesar de la postura antimística. ¡Es así, entonces, como se adopta la concepción materialista de la historia! Hay más bien algo de qué espantarse".[23] Adorno y Horkheimer, quienes desde 1934 dirigían en Nueva York el *Institut für Sozialforschung*, del que Benjamin era colaborador, le reprochaban a la vez una actitud política marxista muy radical y una tendencia a dar demasiado lugar a los elementos judíos en sus escritos.[24]

La crítica del progreso

Benjamin se acercó al marxismo en un período de retroceso del movimiento revolucionario en Europa, justo después de la derrota del "Octubre alemán" en 1923. En diciembre de 1926 visitó Moscú, donde se vio decepcionado por el conformismo y el dogmatismo que constituían los primeros síntomas de la dominación burocrática. Escribió en su diario que en la Unión Soviética reinaba ya un aire de "restauración".[25] Su recepción del marxismo fue, pues, crítica y, por así decirlo, selectiva. Lo que le interesaba del marxismo era su dimensión revolucionaria y subversiva, de la que no quedaba ninguna huella en la socialdemocracia. Señalaba dos debilidades fundamentales en la orientación de esta última: una concepción evolucionista que veía a la historia como un curso lineal en dirección del progreso, y un fetichismo de la técnica que no tomaba en cuenta más que la dominación del hombre sobre la naturaleza, sin ver la re-

22 *Briefe I*, p. 425.

23 Bertolt Brecht, *Journal de travail*, París, L'Arche, 1976, p. 15. Sobre la relación entre Benjamin y Brecht, véase el capítulo V del libro de R. Wolin, *Walter Benjamin* citado, pp. 139-161; así como Stanley Mitchell, "Introduction to Benjamin and Brecht", en *New Left Review*, 1973, n° 77, pp. 42-50.

24 Sobre la relación de Benjamin con la Escuela de Fráncfort, véase Martin Jay, *L'imagination dialectique. Histoire de l'école de Francfort et de l'Institut de recherches sociales (1923-1950)*, París, Payot, 1977, sobre todo el capítulo VI, pp. 230-244.

25 Véase W. Benjamin, *Moskauer Tagebuch*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980, p. 79.

gresión social (y ecológica) que esto implicaba.[26] El error principal de la socialdemocracia había sido su ilusión de "nadar en el sentido de la corriente", identificando el desarrollo técnico e industrial con el progreso general de la humanidad, sin percibir que este desarrollo iba a desembocar en la "tecnocracia" (*die technokratische Züge*) del fascismo. Esta crítica al fetichismo de la técnica no derivaba de una actitud romántica reaccionaria, bastante corriente en el pensamiento *völkisch* alemán del siglo XIX y comienzos del XX (Oswald Spengler). Algunos ensayos de Benjamin, sobre todo *La obra de arte en la era de su reproducción mecánica* (1936), pueden ser leídos como la apología de la técnica moderna y de las potencialidades liberadoras de la máquina. Sin embargo, en su aceptación de la técnica, se consideraba más cercano a Fourier (a pesar de todos sus límites) que a la socialdemocracia alemana. En su opinión, el desarrollo industrial y científico debía respetar a la naturaleza –a la que consideraba, según J. Bachofen, como una "madre generosa"– y armonizar con ella en lugar de dominarla y explotarla.

Contra el fascismo, que veía en la técnica un "fetiche de la decadencia", había que utilizar los conocimientos científicos como una "llave para la felicidad".[27] Esta reflexión sobre la técnica ya estaba desarrollada en *Dirección única*, donde era objeto de un fragmento titulado "Hacia el planetario". Con un enfoque típicamente romántico, oponía *Kultur* y *Zivilisation*: a diferencia de la antigüedad, en la que la humanidad vivía en comunidad con el cosmos, en la modernidad había perdido esta "experiencia cósmica" (*kosmische Erfahrung*) y su relación con la naturaleza debía ser mediatizada por la técnica. Ahora bien, bajo el capitalismo, donde era desarrollada y aplicada exclusivamente en función de la ganancia, la técnica ya no podía cumplir esta mediación. Había "traicionado" al género humano y "transformado el lecho nupcial en un baño de sangre".[28] El progreso técnico engendraba fuerzas destructoras y se convertía en un instrumento de dominación que no podía más que desembocar en la guerra. Una de las tareas de la lucha de clases era, pues, quebrar esta dialéctica negativa y poner la técnica al servicio de la humanidad (y de la naturaleza). "Si la eliminación de la bur-

26 Sobre la crítica al marxismo positivista de la socialdemocracia hecha por Benjamin, véase en particular Krista R. Greffrath, "Der historische Materialist als Dialektischer. Zum Motiv der Rettung in Walter Benjamin Thesen 'Über den Begriff der Geschichte'", en Peter Bulthaup (ed.), *Materialen zu Benjamin Thesen "Über den Begriff der Geschichte"*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1975, pp. 196-205.

27 W. Benjamin, "Theorien des deutschen Faschismus", *GS* III, p. 250.

28 W. Bejamin, "Einbahnstrasse", *GS* IV, 1, p. 146.

guesía –escribía Benjamin en otro fragmento del folleto– no se cumple antes de un momento casi calculable de la evolución técnica y científica (señalada por la inflación y la guerra química), todo está perdido. Hay que cortar la mecha que arde antes de que la chispa alcance la dinamita".[29] Desgraciadamente, la socialdemocracia no sabía distinguir entre el potencial liberador de la técnica y su aplicación destructora por el capitalismo. Con su optimismo de beato, se obstinaba en ver en cada innovación técnica una nueva contribución al advenimiento de la sociedad liberada. Como escribió en su ensayo sobre Eduard Fuchs (1937), la socialdemocracia seguía "prisionera" de las "ilusiones del positivismo" y admiraba el desarrollo de la técnica; sus teóricos no percibían "el lado destructivo de ese desarrollo, ya que eran ajenos al lado destructivo de la dialéctica".[30]

Su crítica al marxismo vulgar, positivista y evolucionista, era resumida por Benjamin en la decimotercera de sus *Tesis de filosofía de la historia* (*Über den Begriff der Geschichte*). Para los socialdemócratas, el progreso era universal ("de la humanidad misma, no sólo de sus aptitudes y sus conocimientos"), ilimitado ("correspondiente al carácter infinitamente perfectible de la humanidad") y continuo ("siguiendo una línea recta o una espiral").[31] Según esta concepción determinista y teológica, la historia aparecía como el avance de la humanidad "a través de un tiempo homogéneo y vacío".[32] A diferencia de la socialdemocracia (*y, a fortiori*, del stalinismo de la colectivización y de la industrialización forzadas), que veía la historia como una marcha de la sociedad hacia el progreso, medida por el crecimiento de las fuerzas productivas, Benjamin observaba la historia como historia de la lucha de clases y como cadena ininterrumpida de violencia, dominación y opresión, como "cortejo triunfal" de los vencedores. Para Benjamin, la historia era una marcha de la sociedad hacia la barbarie y el fascismo. En su célebre alegoría de Klee, *Angelus Novus*, describía al pasado como una "sola y única catástrofe, que no cesa de amontonar ruinas sobre ruinas", y a la tempestad que aleja al ángel de esta montaña de escombros como "lo que nosotros llamamos progreso".[33] Esta visión de la historia como curso hacia la catástrofe no estaba desprovista de afinidades con la teoría marxista del "derrum-

29 Ídem, p. 122. Llegó a las mismas conclusiones en su estudio de 1936 sobre "L'œuvre d'art à l'ére de sa reproductibilitè technique", *GS* I, 2, pp. 507-508.
30 W. Benjamin, "Eduard Fuchs, der Sammler un der Historiker", *GS* II, 2, p. 475.
31 Walter Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte", *GS* I, 2, p. 700.
32 Ibídem.
33 Ídem, p. 698.

be" (*Zusammenbruch*) del capitalismo, que consideraba a ese modo de producción como ineluctablemente condenado a desfondarse a causa de sus propias contradicciones. Benjamin había sido golpeado mucho por esta versión antievolucionista del marxismo, que probablemente no conocía en su formulación originaria, la dada por Rosa Luxemburgo en *La acumulación de capital* (1912), sino sólo a través de *Historia y conciencia de clase*, de Lukács.[34]

Según Benjamin, la revolución proletaria no debía hacer "progresar" la historia, sino más bien interrumpirla, quebrando esta cadena de violencia e injusticia. En uno de sus fragmentos sobre Baudelaire (*Zentralpark*), escribió que la acción revolucionaria, como la conducida por Blanqui en el siglo XIX, no suponía "de ninguna manera la fe en el progreso", sino que más bien debía fundarse en la voluntad de "eliminar la injusticia presente".[35] La revolución debía cumplir a la vez una función secular y una función mesiánica: al aplastar al fascismo y a la clase dominante –el "Anticristo"–, permitiría la redención (*Eingendenken*) del pasado. La lucha de clases no era vista solamente como una "lucha por las cosas brutales y materiales", sino también como una protesta y una revuelta contra las injusticias del pasado, como una tentativa de sacar del olvido a los vencidos de la historia –de los esclavos dirigidos por Espartaco a los mártires de la Comuna de París– y permitirles actuar en el presente. La revolución debía romper la continuidad de la historia; era vista como un "salto de tigre en el pasado" que debía "restituir" a la historia sus víctimas. En las *Tesis de 1940*, el conflicto entre materialismo histórico y mesianismo era rebasado dialécticamente en una síntesis en la que, según palabras de Herbert Marcuse, la "redención es un concepto político materialista: el concepto de revolución".[36]

En sus notas preparatorias a las *Tesis*, Benjamin escribió que Marx había "secularizado la concepción de la era mesiánica [*messianische Zeit*] en la concepción de la sociedad sin clases".[37] La revolución era el "a-presente" (*Jetztzeit*) en el que el pasado oprimido y el porvenir mesiánico se reunían de manera explosiva. Al respecto, el sociólogo alemán Christoph Hering ha señalado justamente la ho-

34 Véase György Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éditions de Minuit, 1960, p. 58-59. Véase al respecto S. Radnoti, "Benjamin's Politics" citado, p. 72.

35 W. Benjamin, "Zentralpark", *GS* I, 2, p. 687.

36 Herbert Marcuse, "Revolution und Kritik der Gewalt. Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins", en *Materialen zu Benjamin Thesen "Über den Begriff der Geschichte"* citada, p. 24. Por su parte, Michael Löwy escribió que, en la teoría de Benjaminm "es la revolución proletaria la que puede y debe operar la interrupción mesiánica del curso del mundo" (*Rédemption et utopie* citada, p. 155).

37 *GS* I, 3, p. 1231.

mología flagrante que existe entre ese concepto de revolución como interrupción mesiánica del *continuum* de la historia y la teoría de Marx –formulada en la "Introducción" a la *Crítica de la economía política* (1859)– que consideraba a la revolución como fin de la "prehistoria" (*Vorgeschichte*) de la humanidad y transición hacia la historia (*Geschichte*), en la que una sociedad comunista fundada en la autogestión de los productores reemplazaría las relaciones de producción capitalistas fundadas en la explotación.[38]

Es evidente que, bajo esta perspectiva, no hay que *esperar* la llegada del Mesías, sino más bien *provocarla* a través de la lucha de clases. En este punto, Benjamin se apartaba de la teología judía porque, como bien lo ha explicado Scholem, en los textos bíblicos "el advenimiento mesiánico nunca es descrito como resultante de la acción del hombre".[39] Para Benjamin, por el contrario, la aspiración mesiánica a la interrupción del curso de la historia debía traducirse en una praxis materialista, es decir, en una acción revolucionaria.

Materialismo histórico y teología

En las *Tesis*, esta fusión del marxismo con la teología hebraica era evocada a través de la imagen alegórica, tomada de E. A. Poe y de la literatura romántica alemana, del "enano jorobado" (*buckliger Zwerg*). Describía la leyenda de un "autómata" siempre capaz de vencer a sus adversarios en el ajedrez. En realidad, este "autómata", presentado bajo la forma de una "muñeca", escondía en su seno a un "enano jorobado [...] maestro en el arte de dar jaque", que dirigía el juego y le aseguraba la victoria. Al final de esta tesis, Benjamin develaba la alegoría, explicando que "la muñeca llamada 'materialismo histórico'" podía ganarle a sus adversarios la partida en los jaques de la historia, a condición de tomar "a su servicio la teología".[40] La teología –el mesianismo judío– aparecía en esta tesis como un arma en la lucha de clases, un arma poderosa sin la cual el marxismo, reducido por la socialdemocracia y por el stalinismo a una cáscara vacía y a una suerte de máquina sin alma –un "autómata"–, no podía vencer al

38 Véase Christoph Hering, *Die Rekonstruktion der Revolution. Walter Benjamins messianischer Materialismus in der Thesen "Über den Begriff der Geschichte"*, Fráncfort del Meno, Peter Lang, 1983, p. 166. Este pasaje de Marx se encuentra en su introducción a "Critique de l'économie politique", en *Œuvres, Économie I*, París, Gallimard, 1965, p. 274.

39 G. Scholem, "Pour comprendre le messianisme juif", en *Le messianisme juif* citada, p. 39.

40 *GS* I, 2, p. 693.

enemigo histórico (el fascismo). Se podría incluso interpretar a la teología como la fuente espiritual necesaria para la regeneración del marxismo desfigurado, ya que no se refería al materialismo histórico sino "a lo que se llama materialismo histórico".

Poniendo al "enano jorobado" al servicio del "autómata", Benjamin no quería ni "teologizar" al marxismo ni suprimir en él la teología. No establecía ninguna preeminencia entre estos dos elementos; simplemente no los consideraba como opuestos o contradictorios, sino más bien como enlazados por una profunda afinidad electiva. No concebía su unión como una suma, sino como una síntesis dialéctica.[41] Ante la falta de tal fusión, estaban condenados a la impotencia: el materialismo histórico se convertía en un fetiche (la "ciencia" de Kautsky o el "diamat" staliniano) y la teología se metamorfoseaba trágicamente en un ángel vencido por la tempestad de la historia, incapaz de cumplir su misión redentora. La alegoría del autómata y el enano jorobado arroja luz sobre la célebre frase en la que Benjamin admitía su inspiración en la Escritura: "Mi pensamiento es a la teología lo que el secante es a la tinta: no queda nada de lo que está escrito".[42] El materialismo histórico podía borrar la teología pero, para esto, debía primero absorberla y quedar completamente impregnado de ella.[43]

Según Rolf Tiedemann, responsable de la edición crítica de la obra completa de Benjamin, en las *Tesis* la relación entre teología y materialismo se mantenía ambigua y acabaría sólo en su disolución recíproca.[44] En realidad, el objetivo de Benjamin era precisamente eliminar toda frontera entre marxismo y mesianismo, con el fin de fusionarlos en una concepción nueva, al mismo tiempo religiosa y secular, de la revolución. En la huella de Scholem y de Brecht, las interpretaciones teológicas y las marxistas de Benjamin compartían el rechazo a observar esta unidad del marxismo y de la teología. Para unos, Benjamin era un teólogo, a pesar de lo equívoco de su lenguaje a menudo prestado del materialismo histórico; para otros, era un marxista, a pesar de su incapacidad de

41 Véase C. Hering, *Die Rekonstruktion der Revolution* citada, pp. 15, 21.

42 *GS* I, 3, p. 1235.

43 Véase Irving Wohlfarth, "No-Man's Land: On Walter Benjamin's 'Destructive Character'", en *Diacritics*, verano de 1978, pp. 64-65.

44 Según Tiedemann, Benjamin intentó traducir el materialismo a la teología, pero su tentativa fracasó, ya que en las *Tesis*, "el contenido secularizado se disuelve y la idea teológica desaparece" (véase R. Tiedemann, "Historischer Materialismus oder politischer Messianismus? Politische Gehalte in der Geschichtsphilosophie Walter Benjamins", en *Materialen zu Benjamin Thesen*... citada, p. 110).

liberarse de los residuos de su mesianismo de juventud.[45] Ahora bien, para comprender las *Tesis de filosofía de la historia* hay que adoptar una postura metodológica nueva –por ejemplo, la defendida por los teólogos de la liberación en América Latina– fundada en la idea de que el marxismo y la religión no son dos universos inconciliables. En las *Tesis*, su encuentro dio en un terreno preciso, el de la liberación de los oprimidos (del presente y del pasado). Para asir esa superación de la antinomia marxismo-religión, hay que tomar en cuenta –con Marx, Gramsci y Bloch– el carácter doble de la religión (a la vez *instrumentum regni* y utopía que expresa la revuelta de los explotados) y del marxismo (no sólo teoría científica de la sociedad sino también proyecto revolucionario de transformación del mundo). Benjamin veía en la religión (el mesianismo judío) la esperanza de redención de los oprimidos, y en el marxismo, la revuelta organizada por la liberación del proletariado. Como le escribió a Scholem en la carta arriba citada, no podía distinguir entre los dos.

A pesar de la opinión de Habermas, según la cual "una concepción antievolucionista de la historia no puede ser plegada como un capuchón sobre el materialismo histórico",[46] Benjamin se ligaba, en su crítica al progreso, a una tradición del marxismo. A diferencia de Kautsky y de la Segunda Internacional, que consideraban al progreso humano como el producto de una ley natural de desarrollo de la sociedad, Marx concebía la historia como un movimiento contradictorio de las formaciones sociales. Al lado del *Manifiesto*, del que varios pasajes podrían ser interpretados como una apología del progreso industrial y del capitalismo, había consagrado otros escritos a la crítica de la violencia y del

45 Según Gerhard Kaiser, "Benjamin no secularizó la teología, teologizó el marxismo", alcanzando a identificar al materialismo histórico con la "teología auténtica" (véase G. Kaiser, "Walter Benjamins 'Geschichtsphilosophischen Thesen'", en *Materialen zu Benjamin Thesen...* citada, p. 74). Paolo Pullega llevó al extremo esta interpretación al considerar a las *Tesis* de Benjamin como un texto radicalmente antimarxista (véase P. Pullega, *Commento alle "Tesi di filosofia della storia" di Walter Benjamin*, Bolonia, Cappelli, 1980). En la vertiente marxista, se sabe que Brecht juzgaba favorablemente las *Tesis* de su amigo, "a pesar de las metáforas y los judaísmos" (véase B. Bretcht, *Journal de travail* citada, pp. 200-201). Por su parte, Nicolò Pasero considera los "componentes 'teológicos'" presentes en las *Tesis* como "elementos secundarios respecto del discurso central", a saber, "una concepción revolucionaria de la dialéctica histórica, de cepa claramente marxista" (véase N. Pasero, "Per un commento alle 'Tesi di filosofia della storia' di Walter Benjamin", en *L'immagine riflessa*, 1977, n° 1, p. 11). Michael Löwy ha señalado con justeza, respecto de esta controversia, que "los 'rostros' de Benjamin son manifestación de un único y mismo pensamiento que tenía simultáneamente una expresión mesiánica y una secular" (*Redemption et utopie* citada, p. 159).

46 Jürgen Habermas, "Bewußtmachende oder rettende Kritik: die Aktualität Walter Benjamins", en *Zur Aktualität Walter Benjamins* citada, p. 207.

carácter inhumano con los cuales el desarrollo de las fuerzas productivas se realizaba en la sociedad burguesa moderna. Comparaba al "progreso" con un "horroroso ídolo pagano que no quería beber el néctar más que en el cráneo de sus víctimas".[47]

El catastrofismo que impregnaba los escritos de Benjamin encuentra eco en ciertas obras marxistas redactadas durante coyunturas históricas "explosivas" como la Primera o la Segunda guerras mundiales. Por ejemplo, la *Juniusbrochure* (1916), donde Rosa Luxemburgo lanzaba la consigna "socialismo o barbarie", o incluso los escritos de un marxista *aufklärerisch*, como León Trotsky, quien, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, evocaba la posibilidad de una "declinación de la civilización".[48] En tales coyunturas "explosivas", una concepción mesiánica y una concepción racional de la historia se unían en la misma visión apocalíptica del presente como "Infierno".

Esto prueba que sería falso clasificar simplemente a Benjamin en la categoría del "marxismo occidental", concebido –según el modelo propuesto por Perry Anderson– como el resultado de una derrota del movimiento obrero y de un repliegue sobre la filosofía y sobre la estética. El materialismo mesiánico de Benjamin era único e inclasificable. Radicalmente ajeno al materialismo positivista de la Segunda Internacional, Benjamin criticaba cierto determinismo económico en Marx (del que tenía un conocimiento sólo superficial) y, evidentemente, no podía identificarse con la tradición atea y *aufklärerisch* del marxismo. Pero se mantenía firmemente ligado al materialismo histórico en su visión del proletariado como la fuerza social capaz de comprender y transformar la realidad: "El sujeto del saber histórico –escribió– es la clase combatiente, la clase oprimida misma".[49]

47 Karl Marx, "Les résultats éventuels de la domination britanique en Inde" (1853), en *Œuvres choisies I*, Moscú, Éditions du Progrès, 1970, p. 519. Sobre la dimensión anticapitalista romántica del pensamiento de Marx, ciertamente no dominante pero con todo presente en su obra, véase Michael Löwy, "The Romantic and Marxist critique of modern civilization", en *Theory and Society*, 1987, nº 16, pp. 891-904.

48 Rosa Luxemburgo, *Gesammelte Werke*, Berlin, Dietz, 1974, vol. IV, pp. 62-63. En 1940, Trotsky escribió: "A pesar de las vastas extensiones disponibles y las maravillas de la técnica –que han conquistado los cielos como antes la tierra–, la burguesía se las arregla para convertir nuestro planeta en una prisión atroz. [...] En la medida en que las fuerzas productivas de la sociedad sean propiedad de los *trusts*, es decir, de las pandillas capitalistas aisladas, la lucha por los mercados, por la fuente de las materias primas, por la administración del mundo, tomará inevitablemente un carácter cada vez más destructor" (*Sur la Deuxième Guerre mondiale*, París, Le Seuil, 1974, pp. 145-146).

49 *GS* I, 2, p. 700.

Benjamin se apropió del marxismo reinterpretándolo a través de su visión del mundo romántico. Se fijó como objetivo elaborar "un materialismo histórico que haya aniquilado en él la idea de progreso [*der die Idee des Fortschritts in sich annihiliert hat*]. Es justamente ahí que el materialismo histórico encuentra todas las causas para separarse claramente de la mentalidad burguesa. Su objetivo fundamental no es el progreso, sino la actualización" (donde, evidentemente, la actualidad era identificada con el tiempo mesiánico).[50] A la fe en el progreso y en las leyes objetivas de la historia, oponía la imagen utópica del pasado "salvado" (*gerettet*) y "redimido" (*erlöst*) en la sociedad sin clases del porvenir. La aspiración de los oprimidos a reconstruir el orden social del mundo era alimentada por el recuerdo del comunismo primitivo, conservado en los rincones de la memoria. En 1935 definía la utopía comunista en estos términos: "En el sueño en el que cada época se representa en imágenes la época siguiente, ésta aparece mezclada con elementos procedentes de la historia primitiva, es decir, de una sociedad sin clases. Depositadas en el inconsciente colectivo, las experiencias de esta sociedad, en relación recíproca con lo nuevo, dan nacimiento a la utopía, de la que se encuentra la huella en mil figuras de la vida".[51] La sociedad liberada del porvenir era concebida como un retorno a los orígenes. Según la idea cabalística de redención –evocada a su manera por Benjamin a través de una cita de Karl Kraus–, "el origen es el objetivo final" (*Ursprung ist das Ziel*).[52]

El advenimiento del comunismo implicaba también el regreso a una "lengua originaria" (*Ursprache*) compartida por todos los seres humanos. La concebía como "una suerte de esperanto",[53] a saber, una lengua universal capaz de expresar la autenticidad y la armonía reencontradas por los hombres y las mujeres en una *Weltgemeinschaft*. La historia universal, coincidente con el tiempo mesiánico, debía superar la multiplicidad de las lenguas y reencontrar la transparencia de la lengua adánica. Ya en 1916, en su ensayo sobre la teoría de lenguaje, Benjamin había explicado la torre de Babel y la confusión de las lenguas como consecuencia del pecado original, a través de lo cual "los hombres ha-

50 W. Benjamin, "Das Pasagen-Werk", en *GS* V, 1, p. 574. En sus notas preparatorias a las *Tesis*, Benjamin escribió que las revoluciones no eran, como lo pensaba Marx, las "locomotoras de la historia mundial", sino más bien el "freno de mano en ese tren de la humanidad en viaje" (*GS* I, 3, p. 1232).

51 W. Benjamin, "Paris, die Hauptstadt des XIX Jahrhunderts", en *GS* V, 1, p. 47.

52 *GS* I, 2, p. 701.

53 *GS* I, 3, p. 1239.

bían ofendido la pureza del nombre".[54] Luego de la redención mesiánica, la lengua dejaba de ser un "medio" de comunicación para convertirse, según su vocación originaria, en la expresión originaria de su esencia espiritual: el nombre de Dios.

Las *Tesis de filosofía de la historia* llevan el sello de la época en que fueron redactadas. Benjamin acababa de ser liberado de un campo de internamiento francés y se encontraba en París, en una situación precaria, consciente de la amenaza de una ocupación nazi inminente. Fueron escritas también bajo el impacto del pacto germano-soviético, evocado a través de la referencia a los "políticos" que agravaban su derrota "traicionando a su propia causa".[55] Era "la medianoche del siglo", el proletariado europeo aparecía aplastado por el fascismo y traicionado por su propia dirección. Por miles, los militantes del movimiento obrero eran encarcelados, torturados y ejecutados. Los judíos conocían una nueva ola de persecución en la Alemania nazi que, durante la guerra, concluiría en el genocidio. En tales condiciones, donde la barbarie ya no era una sombría perspectiva del porvenir sino la realidad del presente, un manifiesto revolucionario no podía fundarse más que en un acto de fe. El marxismo de Benjamin tenía necesidad, pues, del principio de esperanza contenido en la religión para conservar toda su fuerza subversiva y revolucionaria. En la teología mesiánica podía encontrar la utopía traicionada por los aparatos burocratizados del movimiento obrero.

Outsider

Ya en 1927, poco después de su viaje a Moscú, había renunciado definitivamente a toda idea de adhesión al KPD. Su alejamiento del movimiento comunista stalinizado se profundizó en los años siguientes. Se sabe que en 1932 leyó la *Historia de la Revolución Rusa* y la autobiografía de Trotsky con gran interés. Le escribió a Gretel Adorno que, "desde hace años", no había "asimilado nada con tal intensidad, hasta cortar el aliento".[56] En 1937 seguía con "la mayor aten-

54 W. Benjamin, "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen" (1916), en *GS* II, 1, p. 154. Al respecto, véase Giorgio Agamben, "Lingua e storia. Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di Benjamin" en la colección dirigida por F. Desideri, *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, Roma, Editori Riuniti, 1983, pp. 65-82.

55 *GS* I, 2, p. 698.

56 Ídem, p. 553.

ción" el desarrollo de los procesos de Moscú donde, como le confesaba a Horkheimer, le faltaba "toda clave de comprensión".[57] Werner Kraft ha destacado un pequeño matiz que distinguía la actitud de Brecht de la de Benjamin frente a la Unión Soviética: el primero estaba contra Stalin, el segundo a favor de Trotsky.[58] Hacia finales de los años treinta, Benjamin ya no tenía la más mínima confianza en la izquierda oficial. Se declaraba totalmente decepcionado del Frente Popular francés, cuyo mayor cuidado era el de desactivar el poderoso movimiento de masas que lo había llevado al poder un año antes. Escribió que la política del gobierno de León Blum, practicada por la derecha, había "provocado motines".[59] En cuanto al Frente Popular español, denunciaba su política, que sometía "el pensamiento revolucionario" a los intereses de la burocracia soviética y sus agentes locales. Esto desembocaba en un "martirio" que el proletariado no sufría "en nombre de su propia causa", sino más bien como consecuencia del "maquiavelismo del grupo dirigente ruso" y del "mamonismo del autóctono".[60] En 1938, resumiendo el contenido de una conversación con Brecht, señalaba que en Rusia reinaba una "dictadura sobre el proletariado" y exigía estudiar de manera profunda los análisis de Trotsky, que suscitaban una "sospecha justificada" respecto de la URSS bajo Stalin.[61] Finalmente, en las *Tesis* de 1940, denunciaba el pacto germano-soviético como una traición consumada por los "políticos" que habían abandonado la causa de los oprimidos y habían avasallado "a un aparato incontrolable".[62]

Lo que constituía la singularidad de Benjamin era su exterioridad radical a toda suerte de ortodoxia y conformismo, lo mismo religiosos que políticos. Era un marxista crítico y un intelectual judío por fuera del comunismo y del judaísmo oficiales. Sus múltiples tentativas de aprender el hebreo, entre 1920 y 1929, permanecieron inacabadas y nunca mostró el más mínimo interés, a pesar de su apego a Scholem, por las instituciones judías. Sus tentativas de colaboración con la prensa israelita fracasaron lamentablemente. En 1929, los editores de la *Encyclopaedia judaica* le pidieron una contribución sobre la presencia judía en la cultura alemana, pero apenas si apreciaron el texto que presentó (*Juden in der deutsche Kultur*) y lo sometieron a gruesas reformas. Este artículo

57 *Briefe II*, p. 728.
58 Véase Welner Kraft, "Über Benjamin", en *Zur Aktualität Walter Benjamins* citada, p. 69.
59 *Briefe II*, p. 732.
60 *Briefe II*, p. 747.
61 W. Benjamin, *Versuche über Brecht*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1976, p. 171.
62 *GS* I, 2, p. 698.

apareció finalmente bajo la firma de Benjamin, pero éste nunca lo consideró como un producto de su pluma y calificó de "falsificación" su reelaboración por los editores (Nahum Goldmann y el rabino Bruno Jacob).[63] Luego de que la revista sionista *Jüdische Rundschau* hubo desfigurado su ensayo sobre Kafka, en 1934, y publicado una versión fragmentada y abreviada, consideró esta experiencia como un capítulo definitivamente cerrado. Al principio de su exilio en Francia definía a las asociaciones humanitarias levantadas por las "altas finanzas judías" con el fin de asistir a los refugiados como "fortalezas exteriores", de las que no había podido cosechar "ni un céntimo, ni un colchón, ni un buche de agua".[64]

Es probablemente en este desprecio por la burguesía judía que hay que buscar la razón de su entusiasmo respecto del ensayo de Horkheimer, "Die Juden und Europa", aparecido en 1939 en la *Zeitschrift für Sozialforschung* (entonces publicada en Estados Unidos). En este artículo, que llevaba al extremo el enfoque economicista de la cuestión judía, el autor asimilaba a los judíos con el comercio y explicaba el antisemitismo nazi como una consecuencia del capitalismo monopolista, que llevaba al Estado a asumir directamente el control de la distribución. El economicismo y la superficialidad de este artículo suscitaron la indignación de Scholem, pero fueron recibidos favorablemente por Benjamin, quien escribió a Horkheimer que se había visto fuertemente "impresionado" por su análisis. En su opinión, este estudio contenía también una crítica implícita al "optimismo beato de nuestros líderes de izquierda".[65] Este artículo no tenía ningún valor, ni en el plano económico ni en el plano sociológico y político (por lo demás, su autor renegará de él, y se negará a publicarlo de nuevo luego de la guerra). Evidentemente, Benjamin había interpretado el texto a su propia manera. A sus ojos, *die Juden* no eran las masas judías de Europa perseguidas por el nazismo, sino la gran burguesía judía, a la que despreciaba profundamente como lo que tenía más alejado de la esencia misma del judaísmo.

Judeo-marxista y teólogo de la liberación anticipado, Walter Benjamin no podía –aunque su obra sea inconcebible fuera de su contexto histórico– ser comprendido por sus contemporáneos. Representante del ideal típico de la *intelli-*

63 Véase W. Benjamin, "Juden in der deutsche Kultur", en *GS* II, 2, pp. 807-813. Sobre las circunstancias de la publicación de este artículo, véanse las notas de Tiedermann en *GS* II, pp. 1520-1521.

64 *Briefe II*, p. 595.

65 Ídem, p. 840. Véase Horkheimer, "Die Juden und Europa", en *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1939, pp. 115-137 (reimpreso en Munich, Kösel Verlag, 1970).

gentsia judía "sin raíces", su destino era la marginalidad. Evidentemente, no podía ser comprendido ni por los sionistas políticos (Herzl y sus sucesores), que concebían al judaísmo como una empresa de colonización de Palestina, ni por los marxistas "ortodoxos" convencidos de que el judaísmo no era más que una herencia oscurantista de la Edad Media de la que el mundo civilizado debía tarde o temprano desembarazarse (Kautsky, Stalin).

El suicidio de Benjamin en 1940 en la frontera española, en una intentona desesperada de escapar al nazismo, pasó desapercibido en esa época, como el de tantos judíos exiliados, y no fue conocido más que por unos cuantos amigos. Brecht escribió que su muerte era la primera pérdida importante infligida por Hitler a la cultura alemana. Hoy, su muerte parece cargarse de un "aura" que ilumina retrospectivamente toda su vida. Nos toca profundamente y nos interpela, como la muerte de Trotsky, asesinado en México en 1940 por un agente stalinista, o la del Che Guevara, asesinado en Bolivia en 1967 por los gendarmes del imperialismo. Se nos presenta como el símbolo de una revuelta contra la barbarie de este siglo. Queda su obra, que ha dejado una huella en la cultura y proyecta una luz de esperanza en el "tiempo homogéneo y vacío" de nuestra época. Todavía hay muchas "puertas estrechas" por las que podrá "pasar el Mesías".

IX. De Weimar a Auschwitz

El análisis marxista del antisemitismo nazi debe situarse en el marco más general de la actitud del movimiento obrero frente a la crisis de la República de Weimar. Las gravísimas responsabilidades de la izquierda, que no fue capaz ni de comprender la naturaleza del fascismo, ni de encontrar la unidad necesaria para combatirlo, son bien conocidas. La socialdemocracia, que intentó salvar a la República enganchándose desesperadamente a Hindenburg, y el Partido Comunista, cuya única actividad se reducía a la lucha contra el "social-fascismo", crearon a la vez las condiciones para su propia derrota y favorecieron la toma del poder por parte de Hitler. Esta incapacidad para comprender la amenaza representada por el nazismo implicaba ya una subestimación de su componente antisemita.

Pero esta subestimación también tenía motivaciones específicas. Según el historiador estadounidense Martin Jay, debían buscarse esencialmente en los orígenes judíos de una gran parte de los dirigentes políticos y los intelectuales marxistas alemanes.[1] Frente a los nazis y a los antisemitas, que acusaban a la izquierda de ser una creación judía, los socialistas y los comunistas judíos se encontraban en una situación difícil: si reconocían su identidad judía, esto hubiera sido entendido como una legitimación implícita de los argumen-

1 Martin Jay, "Anti-Semitism and the German Left", en *Permanent Exiles. Essays on Intellectual Migration from Germany to America*, Nueva York, Columbia University Press, 1986, pp. 79-89.

tos antisemitas (la visión del comunismo como un complot judío); si renegaban de sus orígenes, podían ser acusados de cobardía y traición (no sólo por los sionistas) o incluso de "antisemitismo judío". ¿Cómo salir de esta contradicción? Rechazarla constituía una salida grave: significaba considerar el antisemitismo como una simple herramienta demagógica, sin intentar comprender sus raíces profundas, o ignorar su desarrollo y sus consecuencias. Además, el rechazo del antisemitismo marcó al judaísmo alemán en su conjunto entre 1918 y 1933. Los israelitas, en su mayoría representantes de la burguesía comercial y financiera y de la clase media de las profesiones liberales (abogados, médicos, periodistas, etc.), siguieron afirmando su propia germanidad y siguieron creyendo en la asimilación, incluso después de 1933. Según el historiador Sidney Bolkovsky, la literatura judía de la época de Weimar estaba "obsesionada por la memoria de la Ilustración" e intentaba exorcizar la realidad del antisemitismo cultivando el mito de una Alemania "plena de Lessing".[2] La subestimación del antisemitismo por los judíos fue pues, en gran medida, la consecuencia de su rechazo a reconocer el fracaso de la asimilación. En los meses que siguieron a la toma del poder por Hitler, la emigración judía se mantuvo limitada y, en su gran mayoría, los judíos alemanes intentaron adaptarse a la nueva situación. En términos generales, los judíos siguieron creyendo en la asimilación y siguieron considerando su integración a la sociedad alemana como una conquista irreversible; el movimiento obrero desatendió el antisemitismo al tomarlo como un fenómeno marginal ligado a la reacción antirrepublicana; los marxistas judíos compartían estas dos actitudes, expulsando completamente la cuestión judía y el antisemitismo de su reflexión y de su actividad política. Sin embargo, si se quiere comprender más profundamente las razones de la indiferencia manifestada por la izquierda respecto del antisemitismo, también hay que tomar en cuenta otros elementos, a la vez de orden sociológico y político:

a) Bajo la República de Weimar, el SPD y el KPD eran partidos obreros en el sentido sociológico, y no sólo político o histórico, de la palabra. Estaban fuertemente enraizados en el proletariado industrial, pero su influencia en el campo y en el seno de la pequeña burguesía (salvo ciertos sectores de la *intelligent-*

2 Sidney M. Bolkovsky, *The Distorted Image. German Jewish Perceptions of Germans and Germany (1918-1935)*, Nueva York, Elsevier, 1975, p. 184. Sobre las tentativas de adaptación al régimen nazi por parte de los judíos alemanes luego de 1933, véase el primer capítulo de Léon Poliakov, *Le bréviaire de la haine. Le IIIe Reich et les Juifs*, París, Calmann-Lévy, 1952.

sia) seguía siendo muy débil. Ahora bien, como varios historiadores lo han señalado, el proletariado fue prácticamente la única clase que, en la Alemania del período de entreguerras, no se vio alcanzada por el antisemitismo.[3]

b) El segundo elemento, de orden político, toca a la evolución del antisemitismo en el período previo a 1933. El odio antijudío dominó la propaganda nazi entre 1922 y 1925, cuando Hitler era considerado como un agitador de cantina, y se atenuó considerablemente durante los últimos años de la República de Weimar. En 1930, cuando la crisis económica proyectó repentinamente al primer plano a los nazis como un gran movimiento de masas, Hitler buscó una legitimación (política e institucional) en la gran burguesía, lo que lo llevó a moderar su antisemitismo por razones de respetabilidad. Por ejemplo, declaró su oposición a la restauración de los guetos, e intentó dar a su antisemitismo un aspecto menos radical e indecente.[4]

c) Al respecto, hay que agregar que el programa del Partido Nacionalsocialista (NSDAP) denotaba un antisemitismo relativamente moderado que no dejaba sospechar ninguna voluntad de genocidio. La única medida que contemplaba a los judíos contenida en ese texto era su exclusión de la ciudadanía alemana y de la administración pública (en tanto que elementos ajenos a la "raza germánica"). Se trataba, sin duda, de indicios importantes, frente a los cuales la respuesta del movimiento obrero resultó absolutamente insuficiente; pero no representaban cambios cuantitativos respecto de las formas de racismo y antisemitismo difundidas en Alemania desde finales del siglo XIX.[5]

Incapaz de ver en el nazismo un fenómeno nuevo, la izquierda alemana conservó frente al antisemitismo su actitud tradicional de indiferencia y minimización. La posición tomada en 1930 por la revista cultural de izquierda más importante es típica al respecto: un día después del gran avance electoral nazi, *Die Weltbühne* tranquilizaba a sus lectores afirmando que no había que tomar en serio a Hitler y que no era necesario hacer las maletas.[6]

En otras palabras, para comprender esta subestimación del antisemitismo, hay que *historicizarla*. Por un lado, se sitúa en la continuación de una aprecia-

3 Según Hannah Arendt, "la única clase que se mostró más o menos impermeable a la propaganda antisemita fue la clase obrera" (H. Arendt, *Sur l'antisémitisme*, París, Le Seuil, 1984, p. 68).

4 Véase Pierre Sorlin, *L'antisémitisme allemand*, París, Flammarion, 1969, p. 70.

5 El programa del NSDAP se reproduce en el anexo a Martin Broszat, *L'État hitlérien. L'origine et les structures du IIIe Reich*, París, Fayard, 1985, pp. 573-576.

6 Véase George L. Mosse, "I socialisti tedeschi e la questione ebraica durante la Repubblica di Weimar", en *Storia contemporanea*, II (1971), nº 1, p. 45.

ción errónea cuyos orígenes se remontan al menos al último cuarto del siglo XIX pero, por el otro, también debe ser situada en el marco de la Europa previa a Auschwitz. No se puede negar una continuidad histórica que liga a Wilhelm Marr, Heinrich von Treitschke y los antisemitas alemanes del siglo XIX con Hitler, pero esta continuidad permite considerar al antisemitismo prenazi como el *background* histórico, no como la explicación del genocidio. El exterminio industrializado de los judíos fue concebido y planificado durante la Segunda Guerra Mundial, en el marco del Tercer Reich, y sería absurdo reprochar a los marxistas no haberlo previsto en la época de Weimar. Hoy, el exterminio de los judíos por el nazismo se nos presenta como un proceso lineal, marcado por una sucesión precisa y "lógica" de etapas: primero, una definición de los judíos como "raza inferior"; luego, su expropiación y su marginación del seno de la sociedad alemana; finalmente, su concentración y su aniquilamiento durante la guerra.[7] Pero esta linealidad puede ser reconstruida *a posteriori* y no podía ser prevista con anticipación. La acusación que se puede hacer hoy a la izquierda alemana, cuando se esboza un balance histórico, no es no haber previsto Auschwitz –lo que era obviamente imposible– sino, más bien, no haberlo impedido. Auschwitz fue el epílogo de la tragedia del proletariado alemán, que no alcanzó a crear un frente común de sus organizaciones contra el cual se estrellara el ascenso del nazismo.

Con todo, el antisemitismo, en la Alemania posterior a la Primera Guerra Mundial, era un fenómeno mucho más amplio y complejo que los veinticinco puntos del programa nazi. Impregnaba a la sociedad en su conjunto: bajo la República de Weimar, todos los partidos políticos, los movimientos sociales y las instituciones religiosas, con excepción del movimiento obrero, eran antisemitas.[8] Desde comienzos del siglo, la ideología *völkisch* era predominante en el seno de la burguesía "cultivada", las instituciones escolares, las academias, los círculos literarios, el movimiento de jóvenes de los *Wandervogel* y el mundo rural. La guerra contribuyó a dar una fisonomía política al nacionalismo alemán. El pangermanismo se difundió sobre todo entre los estudiantes que manifestaron, desde el comienzo, su hostilidad a la República.

7 Véase Raul Hilberg, *La destruction des juifs d'Europe*, París, Fayard, 1988.

8 Véase al respecto, George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology*, Nueva York, 1964 (trad. italiana: *Le origini culturali del Terzo Reich*, Milán, Il Saggiatore, 1984). Para una síntesis eficaz del argumento, véase Heinrich August Winkler, "Die deutsche Gesellschaft der Weimarer Republik und der Antisemitismus", en B. Martin y E. Schulin (ed.), *Die Juden als Minderheit in des Geschichte*, Munich, DTV, 1985, pp. 271-289.

En 1919 participaron activamente, al lado de los *Freikorps*, en la represión de la revolución y, un año después, se movilizaron por decenas de miles para apoyar el golpe de Kapp. El símbolo nazi de la cruz gamada estaba muy extendido entre los estudiantes de los primeros años de la República.[9] Esta difusión del pangermanismo siempre fue acompañada de un recrudecimiento del antisemitismo.

La Primera Guerra Mundial había visto a los judíos ser presa de una ola de patriotismo: se enrolaron y combatieron a favor de Alemania. El nacimiento de la República, al término del conflicto, pareció en un primer momento sancionar la asimilación de manera definitiva. Algunas prohibiciones que el imperio prusiano había conservado *de facto* fueron suprimidas y las mallas institucionales de la "tolerancia imperfecta", según expresión de Donald Niewyk,[10] que designaba lo que desde siempre había sido la actitud de los alemanes frente a sus conciudadanos israelitas, se ampliaron. Paradójicamente, la reacción antisemita fue desencadenada por ese mismo progreso. En el imaginario pequeñoburgués, el judío se transformó en responsable de todos los males de la Alemania sacudida por la guerra, la crisis económica y la revolución: el estereotipo tradicional del judío usurero fue sustituido por el judío que se había aprovechado de la derrota y traidor a la patria; en la época de la gran inflación se convirtió en el símbolo de la especulación financiera y fue descrito por la prensa *völkisch* como el acaparador de la pequeña burguesía arruinada; la Revolución Rusa de 1917 fue denunciada desde el comienzo como el fruto de un complot judío. Nació el mito del "judeo-bolchevismo" y se exhumaban los *Protocolos de los sabios de Sion*. El papel dirigente jugado por los judíos en la revolución espartaquista (R. Luxemburgo, L. Jogiches, K. Radek) y en la república bávara de los consejos obreros (G. Landauer, E. Müsham, E. Toller, E. Leviné), así como el importante número de judíos en el seno del KPD en sus orígenes (P. Levi, R. Fischer, A. Maslow, etc.), contribuyeron a identificar judaísmo y revolución.[11] Finalmente, la presencia de alrededor de cien mil inmigrados *ostjüdisch* culturalmente no asimilados, que se obstinaban en llevar largas barbas y que hablaban yid-

9 G. L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich* citada, p. 397.

10 Donald Niewyk, *The Jews in Weimar Germany*, Manchester, Manchester University Press, 1980, p. 9.

11 Véase Werner T. Angress, "Juden im politischen Leben der Revolutionszeit", en W. Mosse y A. Paucker (ed.), *Deutsches Judentum in Krieg und Revolution (1916-1923)*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1971, pp. 137-315.

dish, aparecía a los ojos de los antisemitas como una confirmación de la exterioridad judía a la nación alemana.[12] La asimilación revelaba ser, pues, una estafa, una mistificación de la incompatibilidad racial del judío y el *Volk* germánico. Fue en medio de ese clima que en 1912 fue asesinado Walter Rathenau, el ministro (judío) de Asuntos Exteriores de la República. Desde antes de 1930, el partido conservador, el movimiento estudiantil y las asociaciones de viejos combatientes se encontraban, de hecho, sin judíos (*judenrein*). El antisemitismo nazi no debe, entonces, ser considerado como un fenómeno aislado, sino más bien como un aspecto de una tendencia más general de la sociedad alemana de la posguerra. El debate de los marxistas alemanes sobre la cuestión judía se situaba en ese contexto. Pero debe ser colocado también en el marco de la actitud del movimiento obrero frente al ascenso del antisemitismo nazi. Al respecto, es interesante recordar la evolución de la posición del Partido Comunista.

El KPD: de la "línea Schlageter" al "tercer período"

En sus inicios, el KPD oponía al antisemitismo un internacionalismo abstracto y primario que apenas alcanzaba a esconder una actitud práctica de rechazo del problema. Cualquier forma particular de opresión era borrada por un análisis economicista de los conflictos sociales que reducía la cuestión judía a una cuestión de "clase". En un panfleto propagandístico contra el antisemitismo difundido por el KPD a comienzos de los años veinte, esta tendencia era sintetizada en estos términos: "Para nosotros, no hay en el mundo más que dos pueblos, dos clases: los trabajadores y los parásitos, los propietarios y los que no poseen nada. [...] ¡Para nosotros, no hay ni cristianos ni judíos, ni alemanes ni rusos, ni franceses ni británicos! Para nosotros, comunistas, no hay más que capitalistas y explotados. El usurero cristiano nos pa-

12 Según Steven E. Aschheim, "los *Ostjuden* todavía jugaban un papel específico en la mitología y en la práctica del campo antisemita; el estereotipo tradicional del judío del gueto estaba particularmente extendido en este período de caos político y crisis económica. Esta presencia extranjera encarnaba el peligro judío" (S. E. Aschheim, *Brothers and Strangers. The East European Jew in Germany and German Jewish Consciousness (1800-1923)*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1982, p. 230). Véase también Ludger Heid, "Die Pestbeule Deutschlands: Ostjuden zwischen Erstern Weltkrieg und Weimarer Republik", en W. Dreen (ed.), *Jüdisches Leben*, Berlín, Verlag Aesthetik und Kommunikation, 1985, pp. 24-43.

rece tan odioso como el judío, Stinees lo mismo que Rothschild".[13] Los antagonismos fundamentales de la sociedad anulaban toda diferencia de tipo nacional o religioso. Esta forma ingenua de internacionalismo, que caracterizaba el horizonte cultural y político de la *intelligentsia* marxista y del movimiento obrero durante la República de Weimar, fue perfectamente expresada por una pieza de Brecht, *Die Rundköpfe und die Spitzköpfe* (1913), en la que los nazis y la burguesía judía se encontraba en un frente común.

El "nacional-bolchevismo", surgido en 1920 de la tentativa de unificar a la izquierda revolucionaria y a la reacción pangermanista en la lucha contra el Tratado de Versalles, encontró cierto eco entre los izquierdistas del KPD (sobre todo en el grupo impulsado en Hamburgo por Heinrich Laufenberg y Fritz Wolfheim),[14] que representaba la continuidad histórica de una parte del movimiento espartaquista, pero fue rechazado firmemente por los comunistas ligados a la Komintern. Sólo en Baviera, luego de la derrota de la república de los consejos, algunos dirigentes comunistas sufrieron la influencia de las corrientes nacional-bolcheviques. En 1921, Otto Thomas, dirigente del KPD en Munich, publicó un panfleto en el que intentaba integrar el racismo a la teoría marxista. En su opinión, las raíces de la lucha de clases no debían buscarse sólo en la estructura socioeconómica del capitalismo, sino también en los conflictos raciales. Se trataba, en el fondo, de injertar los "problemas de la biología racial" (*rassenbiologische Probleme*) a la concepción materialista de la historia.[15] La reacción de la organización de jóvenes del KPD bávaro llevó a la exclusión de Thomas (que luego fue readmitido), pero este episodio sigue siendo revelador de la ideología *völkisch* en el movimiento obrero.

La posición del KPD respecto del antisemitismo se volvió ambigua a partir de 1923, año que vio la conclusión del capítulo revolucionario de la posguerra. La respuesta de los comunistas alemanes a la ocupación francesa de la región

13 Spartakus, *Der Jud' ist Schuld! Ein ernstes Wort an alle Kleinbauern, Häusler und Landarbeiter!*, Berlín y Leipzig, Frankes Verlag, s/d, p. 9. El folleto señala como editor a la sección campesina del KPD. Si la posición del KPD mostraba este internacionalismo primario, no hay que olvidar que la actitud de la socialdemocracia era mucho más ambigua. Durante la crisis revolucionaria de 1919-1920, el gobierno dirigido por el SPD no dudó en explotar el argumento de los "judíos-bolcheviques" –entonces extendido en los medios reaccionarios– para reprimir a la revuelta espartaquista. El gobierno socialdemócrata prusiano organizó en 1919 campos de internamiento para los *Ostjuden* "no admitidos" a la espera de su expulsión (véase S. E. Aschheim, *Brothers and Strangers*... citada, pp. 238-240).

14 Véase Hans-Helmut Knütter, *Die Juden und die deutsche Linke in der Weimarer Republik (1918-1923)*, Düsseldorf, Droste Verlag, 1977, p. 176.

15 Ídem, p. 183.

del Ruhr fue la "línea Schlageter", teorizada por Karl Radek durante una reunión del Comité Ejecutivo de la Komintern. La memoria de Leo Schlageter, un nazi que había sido fusilado a causa de su acción de sabotaje en la región del Ruhr bajo control militar francés, fue celebrada por Radek en estos términos: "La suerte de este mártir del nacionalismo alemán no debe ser silenciada ni despreciada. [...] Schlageter, ese valeroso soldado de la contrarrevolución, merece ser honrado por nosotros, soldados de la revolución".[16] Radek confundía a una potencia militarmente ocupada con un país semicolonial y se arriesgaba a confundir el pangermanismo con el nacionalismo de una nación oprimida.[17] Las implicaciones políticas de esta actitud eran peligrosas: en lugar de oponerse a la ola nacionalista que se desencadenaba sobre el país, el KPD se adaptaba a la misma a través de una propaganda centrada en el tema de la liberación nacional. Sobre esta base, no vacilaba en buscar el "diálogo" con los nacionalsocialistas: Radek entabló el debate con el radical de extrema derecha Möller van der Bruck y la *Rote Fahne* publicó las intervenciones del conde von Reventlow. La legítima preocupación de arrancar a las masas de la influencia del nacionalsocialismo se tradujo en una orientación peligrosa en la que la frontera entre las concepciones marxistas y la ideología *völkisch* se volvía cada vez más vaga.

En el marco de la "línea Schlageter" se adoptaron posiciones por lo menos ambiguas respecto del antisemitismo. El episodio más conocido sigue siendo, sin duda, un discurso de Ruth Fischer a los estudiantes nacionalistas de Berlín, en el que la demagogia antisemita era explícita" "El *Reich* alemán no puede ser salvado más que si ustedes se dan cuenta, señores del lado populista, de que deberán luchar en colaboración con las masas organizadas por el KPD. Cualquiera que luche contra el capital judío [...] es ya un combatiente de clase, incluso si no lo sabe. [...] ¡Acabemos con los capitalistas judíos, colguémoslos de las farolas, aplastémoslos!".[18] Las declaraciones hechas unos días más tarde, en Stuttgart, por Hermann Remmele no resultan menos reveladoras: "Entiendo fácilmente cómo puede nacer el antisemitismo. Basta ir al mercado de bestias y a los mataderos de Stuttgart para observar cómo los vendedores de anima-

16 Citado por Ossip K. Flechteim, *Le Parti communiste allemand (KPD) sous la république de Weimar*, París, Maspero, 1972, p. 118.

17 Pierre Frank, *Histoire de l'Internationale communiste (1919-1943)*, París, La Brèche, 1979, vol. 1, pp. 287-292. Sobre la "línea Schlageter", véanse también Pierre Broué, *Révolution en Allemagne (1917-1923)*, París, Éditions de Minuit, 1971, pp. 690-697, y Marie-Luise Golbach, *Karl Radek und die deutsch-sowietischen Beziehungen (1918-1923)*, Bonn y Bad Godesberg, Verlag Neue Gesellschaft, 1973, pp. 116-125.

18 Citado por O. K. Flechteim, *Le Parti communiste allemand* citada, p. 119.

les, judíos en su mayor parte, los venden a cualquier precio, mientras que los carniceros se van con las manos vacías por la razón muy simple de que no tienen con qué pagar el precio que se les pide".[19] La consecuencia de esta declaración fue la aparición, en Berlín, de cierto número de carteles que unían la cruz gamada y la estrella soviética: se habían rebasado los límites y el KPD fue obligado a abandonar ese lenguaje chovinista y antisemita. Se trató, sin embargo, de una corrección empírica que no fue seguida de una crítica rigurosa. En octubre de 1923 tuvo lugar la última tentativa revolucionaria en Alemania, la insurrección abortada de Hamburgo. Una ola de represión se abatió sobre el KPD que, frente a la estabilización temporal de la República de Weimar, renunció a hacer un balance de la "línea Schlageter".

El SDP, que no había dudado en servirse de los *Freikorps* para aplastar la revolución, había conservado una prosa más sobria y podía ahora permitirse el lujo de denunciar el antisemitismo de los comunistas. Los discursos de Radek y de Ruth Fischer fueron objeto de un poema satírico, publicado en *Vorwärts* bajo el título *Die neuen Antisemiten*, en el que Sobelsohn (Radek) marchaba del brazo del conde von Reventlow; Werner Scholem se preguntaba ante su espejo sobre su aspecto ario y Ruth Fischer decoloraba sus cabellos para entrevistarse con los estudiantes nacionalistas.[20] Los nazis, por su parte, nunca parecieron sacudidos por la propaganda del KPD; invitado a tomar la palabra en un mitin comunista realizado en Stuttgart en 1923, un representante del NSDAP declaró que el comunismo no podía ser nacional "mucho tiempo porque los comunistas serán dirigidos por Sobelsohn-Radek y otros judíos".[21]

En realidad, la "línea Schlageter" fue hecha a un lado pero no abandonada. En 1930, cuando el proceso de stalinización de la Komintern ya se había cumplido, el KPD conoció un nuevo y decisivo giro nacionalista. Alemania se había sumergido en la crisis económica y, bien pronto, el número de desempleados alcanzaría la cifra de seis millones. La República de Weimar había entrado en una fase de descomposición y sobre ella planeaba la amenaza del movimiento nazi, que en dos años había pasado de ochocientos mil a más de seis millones de

19 Citado pos Alain Brossat, "Le PC allemand face aux nazis (1923-1933)", en *Critique communiste*, n° 39, 1985, p. 32.

20 Véase M. Lindenhecken, "Die neuen Antisemiten", en *Vorwärts*, 23 de agosto de 1923; este texto es reproducido íntegramente por Edmund Silberner, *Kommunisten zur Judenfrage*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1983, pp. 268-269.

21 Citado por Louis Dupeux, *"National-Bolchevisme" en Allemagne sous la république de Weimar (1919-1923)*, Lille y París, Champion, 1976, p. 234.

votos (en 1932, el NSDAP obtuvo en las elecciones más de trece millones de votos). El KPD respondió a esta situación con una política sectaria que combinaba el nacionalismo con una fraseología revolucionaria vacía de todo contenido. Ernst Thälmann lanzó la consigna de la "revolución popular", lo que significaba una adaptación evidente a la ideología *völkisch* de los nazis. Los *slogans* chovinistas iban de la mano de la teoría del "social-fascismo", que designaba a la socialdemocracia como el enemigo principal del proletariado. El KPD no entendió la dinámica de los acontecimientos, ni se dio cuenta del inmenso peligro que representaba el nazismo, ni intentó construir un frente único del movimiento obrero para detenerlo. Al contrario, a menudo se alió, en la práctica, con los nazis para combatir a la socialdemocracia: por ejemplo, en 1931, cuando apoyó el referéndum propuesto por los nazis contra el gobierno socialdemócrata de Prusia calificándolo de "plebiscito rojo", y en noviembre de 1932, cuando organizó una huelga del transporte en Berlín con el NSDAP. El KPD ya había calificado de "dictaduras fascistas" a los gobiernos de Brüning y von Papen y toda su política contemplaba minimizar la eventualidad de una toma del poder por los nazis. Thälmann declaró incluso que una victoria de Hitler crearía finalmente las condiciones para una revolución socialista en Alemania.[22]

Las ambigüedades de la "línea Schlageter" respecto del antisemitismo fueron no sólo repetidas sino incluso acentuadas. En 1931, *Rote Fahne* denunció a Hitler como salvador de la burguesía judía: "Hitler se quiere el amigo de todo propietario de caja fuerte. Ahora, el hombre de la cruz gamada y el antisemita abierto se acerca a los judíos; pero, obviamente, sólo a los judíos ricos a los que quiere salvar del bolchevismo, así como a los capitalistas del oeste y a los hacendados al este del Elba".[23] Los mismos argumentos fueron retomados un año después, en un artículo con un título bastante elocuente: "¡Los nazis ayudan al capital judío!".[24] Abrevando en el arsenal del antisemitismo y del nacionalismo, el KPD alcanzó a reclutar a ciertos representantes nazis. El caso más conocido, objeto de gran publicidad, fue sin duda el de un antiguo oficial de la *Reichswehr*, Richard Scheringer, quien tenía a los comunistas como "nacionalistas" auténticos y destacaba la ausencia de judíos en el Comité Central del KPD.[25]

22 Véase Pierre Frank, *Histoire de l'Internationale communiste* citada, vol. 2, pp. 655-660.

23 "Hitler proklamiert Rettung reicher Juden", en *Die Rote Fahne*, 15 de noviembre de 1931, citado en E. Silberner, *Kommunistes zur Judenfrage* citada, p. 272.

24 "Nazis für Jüdisches Kapital", en *Die Rote Fahne*, 7 de septiembre de 1932.

25 Véase H. H. Knütter, *Die Juden und die deustche Linke...* citada, p. 188.

Exiliado en Prinkipo, en Turquía, Trotsky no vaciló en denunciar el giro nacionalista del KPD. En su opinión, la ruptura de Scheringer con el movimiento nazi debía ser explotada para desmoralizar y disgregar al campo adverso, no para abrazar su ideología; la burocracia stalinista perpetraba un crimen político al hacer del panfleto "completamente chovinista, pequeñoburgués y utópico reaccionario de Scheringer el Nuevo Testamento del proletariado revolucionario".[26]

En el plano teórico, el KPD apenas si consagró esfuerzos al análisis del antisemitismo. El libro de Otto Séller, *Dens Untergang des Judentums* (*El fin del judaísmo*), publicado en Berlín en 1931, retomaba la concepción marxista tradicional del antisemitismo como una herramienta de la clase dominante para dividir a los trabajadores y movilizar a las masas pequeñoburguesas contra el proletariado.[27] En cambio, el estudio de un autor anónimo del Comité Central del KPD sobre *Kommunismus and Judenfrage* (1932), que dibujaba una tipología precisa del antisemitismo alemán, era mucho más profundo.[28] Percibía seis componentes fundamentales: a) los artesanos y los pequeños comerciantes aplastados por el capital monopolista; b) las profesiones liberales (médicos, ingenieros, abogados, universitarios, etc.): la crisis del capitalismo y la racionalización económica creaban trabas a esta categoría que comenzaba a rebasar las posibilidades del mercado de trabajo; como los judíos estaban ampliamente concentrados en esta capa social, la pequeña y mediana burguesía intelectual alemana se mostraba sensible a este argumento, siempre explotado por los antisemitas, de la "competencia judía"; c) los funcionarios (los judíos no eran sus competidores directos en el plano profesional, pero siempre habían sido identificados con la república que había destruido el estatuto privilegiado del que se beneficiaba la burocracia bajo el imperio: el antisemitismo caía por su propio peso); d) los empleados de las sociedades privadas: amenazados por el desempleo y cada vez más proletarizados a causa de la racionalización económica, adherían masivamente al movimiento nazi; a sus ojos, el judío aparecía no sólo como un competidor sino, a menudo, como el patrón (sobre todo en el caso de los empleados de la banca y de las sociedades comerciales); el racismo de

26 León Trotsky, "Against National Communism! (Lessons of the 'Red Referendum')", 25 de agosto de 1931, en *The Struggle Against Fascism in Germany*, Nueva York, Pathfinder Press, 1971, pp. 101-102.

27 Otto Séller, *Der Untergang des Judentums*, Viena - Berlín, Verlag für Literatur und Politik, 1931.

28 Zentralkomitte der Kommunistischen Partei Deutschland, "Kommunismus und Judenfrage", en *Der Jud ist Schuld...? Diskussionsbuch über die Judenfrage*, Basilea - Berlín - Leipzig - Viena, Zinnen Verlag, 1932, pp. 272-286.

los empleados tomaba, pues, una connotación clasista, y constituían la única capa proletaria alcanzada por el antisemitismo; e) los campesinos: desde siempre veían al judío como a un usurero, un parásito y un aprovechado; los nazis, con su mística del suelo, del *Volk ohne Raum*, habían alcanzado a extender su influencia en esta capa social; f) los estudiantes: la crisis económica radicalizaba a la juventud que veía en el desempleo la única alternativa del porvenir; nutridos de los principios del pangermanismo, los estudiantes no era atraídos por el movimiento obrero sino, más bien, por el nazismo, que combinaba el nacionalismo romántico con una fraseología anticapitalista.

Esta tipología del antisemitismo era fundamentalmente correcta. Basta recordar la creciente influencia del nacionalismo en los sindicatos de los empleados, el *Deutschnationale Handlungsgehilfen Verband*, que contaba con más de cuatrocientos mil miembros en 1931, así como la conquista por los nazis, el mismo año, de la Asociación de Estudiantes.[29] Pero el autor de *Kommunismus und Judenfrage* no se limitó a un análisis sociológico del antisemitismo; descubrió las raíces culturales en el retraso ideológico de la burguesía alemana, que había impuesto su poder de manera bonapartista (Bismarck) y no revolucionaria (jacobina). Esta ausencia de revolución burguesa explicaba también el retraso de la emancipación judía: a diferencia de Francia, Alemania había conocido un desarrollo tardío del capitalismo sin poder borrar completamente las huellas de su pasado feudal. El Estado absolutista prusiano se había transformado en función de las relaciones sociales capitalistas, a partir de ese momento dominantes, pero su personal burocrático y la burguesía misma seguían impregnados de una ideología precapitalista. El antisemitismo no era, entonces, más que un aspecto de esta cultura arcaica que sobrevivía en el seno de la Alemania moderna, capitalista e industrial.[30] Los nazis sólo habían transformado el odio contra los judíos en odio racial; en una época en la que las ciencias naturales habían sustituido a la religión, los judíos ya no eran acusados de crimen ritual sino de "pecados contra la sangre" (*Sünde wider das Blut*).[31]

Sin embargo, los contenidos ideológicos del antisemitismo eran considerados como un elemento secundario en el marco de un fenómeno de naturale-

29 Sobre la difusión del antisemitismo entre los empleados, véase G. L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich* citada, pp. 383-387; en lo que concierne a los estudiantes, Saul Friederländ ha señalado que en 1930 representaban alrededor del 50% de los adherentes del partido nazi (S. Friedländer; *L'antisémitisme nazi*, París, Le Seuil, 1971, p. 111).

30 "Kommunismus und Judenfrage" citado, p. 281.

31 Ídem, p. 282.

za esencialmente socioeconómica. Durante la República de Weimar, los componentes económicos del antisemitismo eran sin duda fundamentales, pero no eran los únicos. La complejidad del antisemitismo no permitía que se redujera a su dimensión económica, es decir, a la hostilidad pequeñoburguesa respecto de la "casta" comercial judía. Si el ascenso del nazismo fue el producto de la crisis general del sistema en el período de entreguerras, su ideología era el concentrado de todos los elementos de la cultura alemana de derecha –el mito del *Volk*, el nacionalismo, el racismo, el antisemitismo, el romanticismo contrarrevolucionario, el anticomunismo– reelaborados bajo una óptica pequeñoburguesa radical. Ahora bien, la burguesía alemana estaba impregnada de la ideología *völkisch* al menos desde finales del siglo XIX. El análisis del KPD, en cambio, no consideraba al antisemitismo como una corriente central de la cultura alemana moderna, sino simplemente como un residuo ideológico feudal que correspondía, en una coyuntura histórica precisa, a los intereses del gran capital. Este curso tendía a reducir el antisemitismo, fenómeno social complejo, a la vez religioso, cultural y económico, a una simple táctica del gran capital. En otras palabras, el antisemitismo era percibido como funcional pero no como intrínseco al imperialismo alemán de la primera mitad del siglo.

Sobre la base de este modelo explicativo, el KPD excluía toda posibilidad de conflicto entre el nazismo y el capital judío; Hitler debía necesariamente defender los intereses de la gran burguesía judía. En septiembre de 1933, *Correspondance internationale* publicaba una "carta de Berlín" en la que se leía: "En lo que concierne al exterminio, las cosas no van demasiado mal –al menos en lo que hace a los medios judíos capaces de pagar. [...] Los judíos alemanes pueden, entonces, considerar el porvenir con esperanza– en la medida en que tienen dinero".[32] El autor formulaba incluso la hipótesis de que los nazis se verían obligados a defender el capital judío contra la reacción racista provocada por la propaganda. "Esos ataques teóricos –concluía– no sirven más que para disimular a las masas excitadas por el antisemitismo los manejos a los que se entregan tras bastidores los 'jefes' con los capitalistas judíos".[33] En la huella de esta concepción, las leyes de Nuremberg de 1935 fueron explicadas como el producto inevitable del proceso de concentración del capitalismo alemán. Hans Behrend escribió que "el antisemitismo conduce en línea recta a una nueva con-

32 "L'intégration des juifs allemands dans l'État", en *Correspondance internationale*, XIII (1933), nº 75-76, p. 921.
33 Ibídem.

centración de capital".[34] Esto estaba probado sin equívocos, en su opinión, por el hecho de que ciertas empresas cuyos propietarios eran israelitas habían sido absorbidas por *trusts* como Siemens y Krupp. Los pogromos de la tristemente célebre "Noche de los cristales rotos", en 1938, se explicaron una vez más por la necesidad del régimen nazi de encontrar un chivo expiatorio al malestar social.[35]

A partir de 1935, el curso economicista tradicional se combinó con la nueva orientación estratégica de la Komintern, el frente popular, que sustituyó al izquierdismo del "tercer período" por una reconciliación con los valores de la democracia burguesa; a partir de ese momento, el racismo y el antisemitismo de la Alemania nazi se calificaron como un retorno a una forma de oscurantismo medieval que había que combatir en la perspectiva de una defensa de la civilización occidental. El horizonte cultural del frente popular fue bien expresado por el Congreso Mundial contra el Fanatismo Racista y el Antisemitismo, realizado en París en 1937, que acabó con esta consigna: "¡Hombres de todas las naciones del mundo, únanse por la paz, la justicia y la fraternidad!",[36] Se trataba, en el fondo, de una recuperación de las concepciones tradicionales de la socialdemocracia[37] que, para retomar los términos tradicionales de Walter Benjamin, se oponía al fascismo "en nombre de un progreso" considerado como una "norma histórica".[38] La tarea del movimiento obrero se reducía a la defensa de los valores de la Ilustración y del progreso (la emancipación judía) traicionados por la burguesía con el fascismo.

Otros enfoques marxistas: Guérin, Rosenberg, Horkheimer

Las diferentes interpretaciones marxistas del fascismo no dejan mucho lugar, en general, al análisis del antisemitismo. El Séptimo Congreso de la Komintern, realizado en 1935, desembocó en la bien conocida teoría del fascismo como la

34 Hans Behrend, "L'antisémitisme conduit à la domination renforcée des trusts (lettre d'Allemagne)", en *Correspondance internationale*, XV (1935), n° 104-105, p. 1530.

35 E.W., "Une nouvelle vague de persécutions antisémites", en *Correspondance internationale*, XVIII (1938), n° 35, p. 797.

36 H. Friede, "Le premier congrès mondial contre le fanatisme raciste et l'antisémitisme", en *Correspondance internationale*, XVII (1937), n° 40, p. 940.

37 Véase, por ejemplo, Fritz Brügel, "Nazionalsozialistische Ideologie", en *Der Kampf*, XXIV (1931), n° 3, p. 117.

38 Walter Benjamin, "Thèses de philosophie de l'histoire", en *Essais (1935-1940)*, París, Denoël-Gonthier, 1983, p. 199.

expresión directa de los "sectores más agresivos del capitalismo monopólico", ignorando completamente el problema del fascismo en tanto que movimiento de masas: el antisemitismo casi nunca era abordado en el marco de este análisis puramente socioeconómico. Tampoco era abordado por August Thalheimer, quien tendía a reducir el fascismo a una forma de bonapartismo,[39] pero hay que constatar que estaba igualmente ausente en los escritos que Ernst Bloch y Herbert Marcuse habían consagrado a la ideología nacionalsocialista.[40] La reflexión de Martin Jay citada líneas atrás, respecto del rechazo judío del antisemitismo durante el período de Weimar, puede tal vez alimentar una explicación de ese vacío teórico en sus obras.

Para Arthur Rosenberg y Daniel Guérin, en cambio, la cuestión judía no podía ser eludida en el marco de un análisis del nazismo. Consideraban al antisemitismo esencialmente como una forma sublimada de capitalismo. Según Rosenberg, el antisemitismo nazi no era diferente, en el plano cualitativo, de otras formas de racismo y de xenofobia nacionalista. Desde siempre, el "nacionalismo demagógico" tenía necesidad de levantarse contra un "objeto": el "blanco pobre" del sur de Estados Unidos odiaba al negro, el turco al armenio; en Europa central y oriental, el chivo expiatorio del nacionalismo siempre había sido el judío.[41] Los nazis retomaban esta forma tradicional de antisemitismo, pero al mismo tiempo la transformaban en "táctica del grupo fascista de asalto" (*die faschistische Stosstrupptaktik*).[42] Rosenberg tendía a asimilar la violencia antijudía de las SS a los pogromos zaristas, levantando entre ellos una sola diferencia decisiva: en Rusia, los pogromos eran obra de las Centurias Negras y no de la policía zarista, mientras que en Alemania eran ejecutados directamente por el Estado. Esto, por lo que hace a las formas del antisemitismo; pero Rosenberg estimaba más importante comprender su función, que percibía en la transforma-

39 Véase August Thalheimer, "Über den Faschismus" en *Gegen den Strom*, nº 2-3-4, 1930.

40 Véanse Herbert Marcuse, "La lutte contre le libéralisme dans la conception totalitaire de l'État" (1934), en *Culture et société*, París, Éditions de Minuit, 1970, pp. 61 y siguientes; Ernst Bloch, *Héritage de ce temps* (1935), París, Payot, 1978. El estudio de Marcuse veía los rasgos más característicos de la ideología totalitaria en la concepción del jefe carismático, en el naturalismo irracionalista (la idealización romántica de una naturaleza mítica prehistórica) y en el universalismo (el organicismo del *Volk*); el libro de Bloch, más que un análisis de la doctrina nazi, era una recopilación de ensayos sobre la psicología de masas del fascismo: ni uno ni otro abordaban el problema del antisemitismo.

41 Arthur Rosenberg, "Der Faschismus als Massenbewegung" (1936), en Wolfang Abendroth (ed.), *Fascismus und Kapitalismus. Theorien über die sozialen Ursprünge und Funktion des Faschismus*, Fráncfort del Meno y Viena, Europäische Verlaganstalt-Europaverlag, 1967, p. 86.

42 Ídem, p. 87.

ción de un sentimiento anticapitalista en odio contra los judíos: "Cuando los agitadores nacionalistas se desatan contra el capital usurero judío, pueden desplegar las velas al viento del socialismo".[43]

La posición de Daniel Guérin, desarrollada en una obra que durante mucho tiempo se mantuvo como una de las contribuciones marxistas más importantes al análisis del nazismo, era más o menos análoga. Escribió en *Fascismo y gran capital* (1936): "El antisemitismo existe en estado latente en el subconsciente de las clases medias: a lo largo de todo el siglo XIX, la pequeña burguesía, víctima de la evolución capitalista, tendió a responsabilizar de sus males al usurero o al banquero, e incluso al pequeño comerciante judío. Ya el francés Toussenel dio como subtítulo a su *Feudalidad financiera*: 'Los judíos, reyes de la época', y escribió: 'Aconsejo a todos los artífices de la revolución retirar la banca a los judíos'. Al explotar el tema racista, el fascismo se asegura de ser aplaudido por las clases medias; al mismo tiempo, preserva a sus proveedores de fondos de la cólera popular; desvía el anticapitalismo de las masas hacia los judíos".[44] En su célebre obra, *Behemot. Estructura y práctica del nacionalsocialismo*, uno de los más brillantes análisis marxistas de la estructura socioeconómica de la Alemania nazi, Franz Neumann distinguía entre antisemitismo "no totalitario" y antisemitismo "totalitario", pero una vez más llegaba a la conclusión de que, bajo el régimen nazi, el racismo y las persecuciones antijudías no eran más que "sustitutos de la lucha de clases".[45]

Esta teoría, que ve en el odio a los judíos una forma sublimada (y, de esta manera, neutralizada) de revuelta anticapitalista, explicaba bien un componente central del antisemitismo nazi antes de 1933, pero no contribuía a comprender en profundidad el antisemitismo del régimen nazi. Las leyes de Nuremberg fueron la prueba de que el antisemitismo hitleriano era algo más que una táctica: era

43 Ídem, p. 126.

44 Daniel Guérin, *Fascisme et grand capital*, París, Maspero, 1983, p. 80. Guérin ya había desarrollado ese punto de vista en sus reportajes realizados en Alemania en 1933. Escribió por ejemplo: "¿Cómo seiscientos cincuenta mil judíos podían privar del trabajo a sesenta y cinco millones de alemanes? Pero, cuando los negocios van mal, hace falta un chivo expiatorio y, para preservar del coraje popular a los verdaderos responsables capitalistas, se carga sobre Israel todos los pecados. [...] Hay que haber escuchado a esos hombres del pueblo que no son teóricos de la raza, que no han vestido la camisa parda, para comprender las fuentes profundas de su odio. Hitler no ha inventado nada; sólo ha escuchado, formulado, adivinado qué exutorio ofrecía el antisemitismo al anticapitalismo de las masas" (Daniel Guérin, *La peste brune*, París, Maspero, 1983, p. 81).

45 Franz Neumann, *Béhémoth. Structure et pratique du national-socialisme*, París, Payot, 1987, pp. 105-132.

un elemento constitutivo del sistema totalitario nazi. Este aspecto fundamental no podía ser abordado por un curso que reducía la complejidad de la cuestión judía exclusivamente a la función socioeconómica de los judíos.

En su libro de 1936, consagrado al análisis del fascismo, Otto Bauer ignoró ese problema, pero lo abordó superficialmente en un estudio acabado dos años más tarde, justo antes de su muerte. En su opinión, el antisemitismo nazi apenas si era diferente del antisemitismo vienés de fin de siglo de Lueger y Schönerer: los dos derivaban de la posición económica ocupada por los judíos en la sociedad. El odio al judío permitía a Hitler "controlar" a la pequeña burguesía, pero revelaba ser un extremo efímero, ya que la evicción de los judíos de la vida económica debía, tarde o temprano, llevar a las masas pequeñoburguesas a oponerse al estatismo fascista.[46]

El trotskista alemán Josef Weber (Johre), que veía en las leyes de Nuremberg una confirmación sustancial del estudio de juventud de Marx, *Zur Judenfrage*, en el que los judíos eran identificados con el dinero y el comercio, era completamente representativo de este curso economicista. Para Johre, la lucha del proletariado por su propia emancipación implicaba a la vez la liberación de los judíos y la liberación de la sociedad del judaísmo, representado a sus ojos por el "usurero judío" (*jüdische Schacher*). Johre concluía que "cada una de las leyes especiales deriva del carácter burgués de los judíos, incluso del carácter judío de la sociedad burguesa".[47] El núcleo de esta argumenta-

46 Otto Bauer, "War and Fascism" (1938), en David Beentham (ed.), *Marxists in face of Fascism from the Inter-War Period*, Manchester, Manchester University Press, 1983, pp. 356-357. Bauer ya había desarrollado su análisis del fascismo en *Zwischen zwei Weltkriegen?*, Bratislava, Eugen Prager Verlag, 1936.

47 Johre, "Über das deutsche Judengesetz", en *Unser Wort*, n° 10 (62), 1935, p. 3. Hay que agregar que el artículo de Johre levantó un debate sobre la cuestión judía en el seno de la sección alemana de la Cuarta Internacional. Una respuesta, firmada por Alex, publicada en el número de diciembre de *Unser Wort*, precisaba: a) que Marx había escrito su estudio sobre la cuestión judía en una época en que Alemania estaba comprometida en el proceso de asimilación; b) que se trataba de un ensayo de juventud todavía no marxista; c) finalmente, que era absolutamente inconcebible retomar las posiciones del joven Marx en un contexto histórico completamente diferente, como el de Alemania bajo el régimen nazi. Alex continuaba afirmando que la usura no era una especificidad judía, sino que también existía en la India y en Japón, donde no había judíos (Alex, "Zur Judenfrage. Eine Antwortan den Genossen Johre", en *Unser Wort*, n° 12 [64], 1935). Johre tuvo la última palabra en esta polémica. Defendió su punto de vista explicando que el carácter de casta de los judíos, debido a la "función social y económica" que ejercían, era la "fuente principal del antisemitismo" (Johre, "Vom Judengesetz zur Judenfrage", en *Unser Wort*, n° 1 [65], 1936, p. 4). Para una historia de los trotskistas alemanes en la emigración, véase Maurice Stobnicer, "Des emigrés dans le grand vent. Les IKD et la construction de la IVe Internationale", en *Cahiers Léon Trotsky*, n° 22, 1985, p. 40-55.

ción era simple: el antisemitismo permitía a los nazis salvar al capitalismo al tiempo que simulaba su supresión. Este artículo, que apareció en 1935 en *Unser Wort*, la revista publicada en el exilio por los trotskistas alemanes, inauguró sin embargo una fuerte denuncia de las leyes de Nuremberg, que ponían en entredicho una "conquista de la civilización" como la emancipación judía, y llamaba a la defensa de la cultura burguesa contra el "vandalismo de las clases capitalistas".

Aunque pueda parecer extraño, una posición en el fondo análoga fue desarrollada por Max Horkheimer en su estudio "Die Juden und Europa", que apareció en 1939 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, que la Escuela de Fráncfort publicaba entonces en Estados Unidos. Para Horkheimer, los judíos no eran más que una casta comercial que, en la época del imperialismo, se convertía en la víctima del capitalismo de Estado. Bajo el régimen nazi, que había sustituido las formas arcaicas liberales democráticas del capitalismo del siglo XIX, el Estado alcanzaba a controlar el sistema económico en su conjunto, sacudiendo profundamente las estructuras tradicionales del mercado. La sustitución del mercado por el Estado implicaba inevitablemente el antisemitismo, porque los judíos habían sido desde siempre los representantes típicos del capital comercial. En la medida en que debía desembarazarse de los judíos en el plano económico, el régimen nazi los golpeaba a través de una propaganda que buscaba hacerlos responsables de todos los males de la sociedad. Horkheimer integraba la concepción del antisemitismo como "socialismo de los imbéciles" a la teoría del capitalismo de Estado elaborada por otro representante de la Escuela de Fráncfort, Friedrich Pollock. Sin embargo, el resultado era bastante desolador: según Horkheimer, "el terreno de la circulación, que fue decisivo para el destino de los judíos en dos niveles –como profesión y como fundamento de la democracia burguesa–, pierde su significado económico. [...] Los judíos son eliminados en tanto que agentes de la circulación, porque la estructura económica moderna elimina detrás de ellos a toda la esfera del comercio. Son ellos las primeras víctimas del dictado de las clases dominantes, que asumen directamente su función venida a menos".[48]

48 Max Horkheimer, "Die Juden und Europa", en *Zeitschrift für Sozialforschung*, VIII (1939); reimpreso en Munich, Kösel Verlag, 1970, p. 131. Sobre las teorías económicas de Polock, véase Martin Jay, *L'imagination dialectique. Histoire de l'école de Francfort (1923-1950)*, París, Payot, 1977, pp. 191-196.

Este artículo, escrito cuando los nazis se preparaban para la "solución final" de la cuestión judía en Europa, consideraba a los judíos exclusivamente como una categoría económica. En una carta de febrero de 1940 a Walter Benjamin, Gershom Scholem desarrollaba una crítica pertinente e incisiva a este enfoque economicista que había perdido todo valor interpretativo y era incapaz de plantearse el verdadero problema del orden del día: el exterminio físico de los judíos en la Europa dominada por Hitler. Interrogarse sobre la evicción del comercio judío cuando varios millones de seres humanos eran amenazados en su derecho más elemental, el derecho a la existencia, cuando la nación entera, el judaísmo de Europa oriental, y toda una parte de la cultura alemana estaban a punto de ser borrados, constituía una broma de mal gusto.[49]

En la posguerra, Horkheimer abandonó el marxismo vulgar de este artículo de 1939. *La dialéctica de la razón*, cuyo capítulo sobre la cuestión judía fue redactado por Horkheimer y Adorno en 1947, escapa al marco histórico de nuestra investigación; pero resulta interesante analizar brevemente esta obra, porque se trata de una contribución fundamental para la superación del economicismo en el análisis de la cuestión judía. Aquí, la definición de los judíos como "colonizadores del progreso" ya no tenía por objetivo reabrir el debate sobre el papel del comercio judío en la génesis del capitalismo, sino más bien identificarlos como símbolos y al mismo tiempo como víctimas de la civilización occidental: las *Aufklärung*, que ya habían emancipado a los judíos, alcanzaban históricamente su propia negación dialéctica a través de su eliminación. La emancipación había marcado el triunfo de la razón burguesa, el antisemitismo moderno representaba su autodestrucción.

Los dos filósofos alemanes desarrollaban una nueva interpretación del antisemitismo, del que descubrían dos elementos centrales:

a) el odio a sí misma de la burguesía monopolista, representante de un sistema social decadente en el que la razón y el progreso se habían transformado dialécticamente en instrumentos de opresión del hombre. A través de esta lectura psicoanalítica, la imagen del judío como negatividad absoluta cultivada por los antisemitas aparecía, en el fondo, como la proyección sobre el judío –que en ese sentido pertenecía verdaderamente a un pueblo elegido– de la negatividad absoluta real de las clases dominantes. El judío parásito, ávido de

49 Gershom Scholem, *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, París, Calmann-Lévy, 1981, pp. 246-247.

poder, era en realidad la burguesía que transfería sobre el judío su propio odio a sí mismo.[50]

b) La incompatibilidad fundamental de la alteridad judía con el totalitarismo nazi. El antisemitismo aparecía como la tendencia intrínseca de toda sociedad autoritaria –más generalmente de la civilización occidental "unidimensional", para retomar la posterior definición de Marcuse– a suprimir la diversidad. El antisemitismo podía soldar y unificar a la masa en relación con un elemento exterior, el judío, percibido como una amenaza permanente sobre la comunidad. En su destacable estudio sobre la percepción de la alteridad femenina, homosexual y judía en la historia de la cultura occidental, Hans Mayer ha sintetizado esta concepción en una fórmula: "Cada *outsider* se convierte en una provocación".[51] Se recordará, antes de cerrar este paréntesis, que *La dialéctica de la razón* fue escrita después de la guerra, cuando se podía sacar el balance histórico del fracaso de la asimilación judía en Europa y percibir las consecuencias del antisemitismo en toda su enormidad y unicidad mortífera. *La dialéctica de la razón* y, más tarde, los trabajos de la Escuela de Fráncfort sobre la personalidad autoritaria constituyen importantes contribuciones a un análisis marxista del antisemitismo, pero sólo enfocan un aspecto del problema: la función psicológica del antisemitismo. La integración del psicoanálisis a la teoría marxista permitía dar un paso adelante en la comprensión del fascismo (el racismo y el antisemitismo ya no eran percibidos como elementos marginales y secundarios), pero la interpretación psicológica no hacía más que sustituir a la interpretación economicista. Una teoría monocausal del antisemitismo era sustituida por otra.

50 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison*, París, Gallimard, 1974, p. 177. Los psicoanalistas J. Laplanche y J.-B. Pontalis dieron la siguiente definición del concepto de proyección: "operación por la cual el sujeto expulsa de sí y localiza en el otro, persona o cosa, cualidades, sentimientos, deseos, e incluso 'objetos', que no reconoce o rechaza en él. Se trata de una defensa de origen muy arcaico y que se encuentra en marcha particularmente en la paranoia pero también en los modos de pensamiento 'normales' como la superstición" (*Vocabulaire de la psychanalyse*, París, Presses Universitaires de France, 1967, p. 344).

51 Hans Mayer, *Aussenseiter*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1975, p. 29. Horkheimer y Adorno consideraban el "odio feroz por todo lo que es diferente" como "teológicamente inherente" al sistema totalitario (*La dialectique de la raison* citada, p. 215). Sobre el análisis del antisemitismo por la Escuela de Fráncfort, véanse Martin Jay, "The Jews and the Frankfurt School: Critical Theory's Análisis of Anti-Semitism", en *Permanent Exiles*... citada, pp. 90-100; Anson Rabinbach, "Anti-Semitism Reconsidered", en *New German Critique*, nº 21, 1980, pp. 129-141. Este enfoque fue desarrollado recientemente por Detlev Claussen, *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Anti-semitismus*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1987.

El esbozo de una alternativa: Trotsky

En Trotsky se encuentra, sobre todo en sus escritos de los años treinta, una tentativa de superación de las limitaciones economicistas que, hasta entonces, habían marcado el análisis del antisemitismo. La importancia de esta reflexión, incluso si se trata de una serie de intuiciones más que de una concepción coherente y sistematizada, debe ser señalada. El ascenso del nazismo en Alemania llevó al revolucionario ruso a una revisión global de su enfoque en la cuestión judía. Numerosos son los artículos y las entrevistas, entre 1934 y 1940, en los que reconocía abiertamente el fracaso histórico del modelo asimilacionista, señalaba el carácter nacional del *Ostjudentum* y proponía una solución territorial al problema del judío. En una entrevista concedida en 1937 al diario yíddish mexicano, *Der Weg*, afirmaba: "Cuando era joven, tendía más bien a pronosticar que los judíos de los diferentes países serían asimilados y que la cuestión judía desaparecería, de esa manera, casi automáticamente. El desarrollo histórico del último cuarto de siglo no ha confirmado, desgraciadamente, esta perspectiva".[52] Según Trotsky, la supervivencia del problema judío se explicaba sobre todo por el impresionante desarrollo del antisemitismo en Europa.

Al respecto, su análisis estaba atravesado por una dicotomía bastante clara entre la designación de la ideología nazi como reacción oscurantista respecto de la modernidad, como repliegue místico e irracionalista sobre un pasado previo a la Ilustración, y la definición del antisemitismo como elemento constitutivo de un régimen totalitario, el nazismo, que era percibido como la encarnación más auténtica de la modernidad capitalista. En un artículo de junio de 1933, Trotsky definía al racismo hitleriano como la expresión de un retroceso del "materialismo económico al materialismo zoológico". En su opinión, Hitler había tomado algunas ideas del arsenal teórico tradicional del pensamiento racista, plagiando las elaboraciones de un "diplomático y letrado aficionado", el conde de Gobineau. Establecía correctamente la distinción entre el nazismo y el fascismo italiano, en el que la retórica nacionalista seguía exenta de componentes racistas y antisemitas (al menos hasta 1938), pero era bastante vago en la definición de las raíces ideológicas del nazismo. La referencia a Gobineau era sin du-

52 León Trotsky, "La question juive" (1937), en *Œuvres*, París, EDI, 1982, vol. 12, p. 111. Sobre el giro de Trotsky respecto del problema judío, véanse Joseph Nedava, *Trotsky and the Jews*, Filadelfia, Jewish Publication Society of America, 1972, p. 231; Irving Howe, *Trotsky*, Londres, Fontana, 1978, p. 157; así como nuestro artículo "Trotsky et la question juive", en *Quatrième Internationale*, 1990, nº 36, pp. 73-81.

da pertinente; sin embargo, Trotsky parecía ignorar la larga tradición del racismo y del antisemitismo alemanes, es decir, casi un siglo de desarrollo de la ideología *völkisch* –de Wagner a Marr, de Chamberlain a Möller van der Bruck–, que era el humus cultural sobre el cual se había formado la doctrina nazi. En el plano ideológico, el nazismo no parecía ser la salida natural del desarrollo de toda una corriente de la cultura alemana moderna, sino más bien un retorno al pensamiento previo al Siglo de las Luces bajo la forma de un nacionalismo místico. Trotsky escribió: "A la evolución, al pensamiento materialista, al racionalismo –a los siglos XX, XIX y XVIII– se opone el idealismo nacionalista en tanto que fuente de inspiración heroica. La nación de Hitler es la sombra mítica de la pequeña burguesía misma, su delirio patético de un reino milenario sobre la tierra. Para elevar a la nación más allá de la historia, se le da el apoyo de la raza. Las cualidades de la raza son construidas independientemente de las cambiantes condiciones sociales. Despreciando el 'pensamiento económico', el nacionalsocialismo desciende un piso más abajo: del materialismo económico pasa al materialismo zoológico".[53]

Trotsky no revelaba el carácter "científico" del racismo biológico que, al igual que muchas ideas progresistas del siglo XIX, había salido del evolucionismo y del darwinismo social. A sus ojos, el racismo era más bien un residuo ideológico feudal exhumado por la sociedad del capitalismo declinante. La modernidad del antisemitismo racista, opuesto al antisemitismo feudal de tipo esencialmente religioso, no podía más que escapar a esta interpretación. Escribió que "no sólo en las casas campesinas sino también en los rascacielos de las ciudades viven todavía hoy día, al lado del siglo XX, el X y el XII".[54] El fascismo trababa el "desarrollo natural de la sociedad", levantando contra ella una inmensa muralla hecha de las "reservas inagotables de oscurantismo, ignorancia y barbarie" de la que la sociedad alemana no había sido capaz de liberarse: "La civilización capitalista vomita una barbarie no digerida".[55]

En este artículo, el antisemitismo todavía era interpretado exclusivamente como el producto de un conflicto económico en el seno de la burguesía. Trotsky escribió: "Prácticamente, el nacionalismo se reduce en economía a explosiones de antisemitismo impotentes, a pesar de toda su brutalidad. Los nazis ale-

53 León Trotsky, "What is National Socialism?", en *The Struggle Against Fascism in Germany* citada, p. 403.
54 Ídem, p. 405.
55 Ibídem.

jan del sistema económico actual, como una fuerza impura, al capital usurero o bancario: la burguesía judía ocupa precisamente en esta esfera, como cada uno sabe, un lugar importante. Al tiempo que se postra ante el capital en su conjunto, la pequeña burguesía declara la guerra al espíritu malo del lucro, personificado por el judío polaco en caftán y, muy a menudo, sin un peso en la bolsa. El pogromo se convierte en la prueba decisiva de la superioridad racial".[56]

Este análisis se quedó limitado por una interpretación economicista, la misma que había llevado a Horkheimer a ver en el antisemitismo nazi un elemento secundario, derivado del papel central jugado por los judíos en el comercio. Hacia finales de los años treinta, en cambio, Trotsky comenzó a considerar al antisemitismo desde un ángulo diferente. Los judíos le parecían ser ahora las primeras víctimas de un capitalismo corruptor que las clases dominantes intentaban salvar hundiendo a la humanidad en un baño de sangre. El desarrollo científico, técnico e industrial, hasta entonces considerado de manera acrítica como criterio de progreso, a partir de ese momento fue percibido en su doble naturaleza: a la vez como instrumento posible de liberación del hombre y como portador posible de una barbarie moderna. El destino de los judíos tendía cada vez más a identificarse con la alternativa: socialismo o barbarie. Esta reflexión ya estaba en el *Programa de transición*, redactado por Trotsky en 1938,[57] pero fue formulada de manera más precisa en 1940, justo después del estallido de la Segunda Guerra Mundial. En el manifiesto para la conferencia de constitución de la Cuarta Internacional (mayo de 1940), escribió: "En la era de la aviación, del telégrafo, del teléfono, de la radio y de la televisión, los viajes de un país a otro son paralizados por los pasaportes y las visas. El período de la desaparición del comercio mundial y de la declinación del comercio nacional es al mismo tiempo el de una intensificación monstruosa del chovinismo y, particularmente, del antisemitismo. En la época de su ascenso, el capitalismo ha sacado al pueblo judío del gueto y ha hecho de él un instrumento para su expansión comercial. Hoy, la sociedad capitalista en declinación intenta exprimir al pueblo judío por todos sus poros: ¡diecisiete millones de individuos, de los dos mil millones que habitan la tierra, es decir, menos del 1%, ya no pueden encontrar lugar en nuestro planeta! En medio de vastas extensiones de tierras y de

56 Ibídem.

57 "Antes de destruir a la humanidad o de sumergirla en un baño de sangre, el capitalismo envenena la atmósfera internacional con sus miasmas dañinos de odio nacional y racial. El antisemitismo es, en el momento actual, una de las convulsiones más peligrosas de la agonía capitalista" (León Trotsky, *Programme de transition* (1938), París, La Brèche, 1978).

maravillas de la técnica que ha conquistado para el hombre tanto el cielo como la tierra, la burguesía se las ha arreglado para hacer de nuestro planeta una abominable prisión".[58] A propósito de la doctrina nazi, precisaba que sus "simpatías y antipatías raciales" cambiaban en función de sus "consideraciones estratégicas", salvo el antisemitismo, que seguía ahí como "un elemento un poco más estable". La ideología nazi ya no era un residuo feudal sino una "destilación químicamente pura de la cultura del imperialismo".[59] La referencia implícita a Estados Unidos, que se negaba a acoger a los judíos europeos amenazados por Hitler, demuestra que Trotsky veía en el antisemitismo un producto del sistema imperialista en su conjunto, y no exclusivamente la consecuencia del delirio nazi.

Es, pues, en Trotsky en quien se encuentra el análisis más profundo del antisemitismo que el pensamiento marxista haya podido producir en el período de entreguerras. Exiliado en México, el revolucionario ruso vio en la Europa hitleriana el laboratorio en el que se preparaba el genocidio del pueblo judío. En diciembre de 1938 escribió estas proféticas palabras: "Es posible imaginar sin dificultad lo que les espera a los judíos desde el inicio de la futura guerra mundial. Pero, incluso sin guerra, el próximo desarrollo de la reacción mundial significa casi con certeza el exterminio físico de los judíos".[60] El cambio de perspectiva entre 1933 y 1938 no puede ser explicado solamente por una profundización de la reflexión teórica sobre el antisemitismo: revela también una dicotomía inherente al pensamiento de Trotsky. Se trata de la contradicción entre su "filosofía espontánea", hecha de una adhesión superficial a la tradición filosófica del marxismo de la Segunda Internacional (una tradición dominada por las figuras de Plejanov y Kautsky), y su ruptura práctica, es decir, no sistematizada, con toda forma de marxismo positivista y evolucionista.[61] Así se puede explicar su definición del fascismo y del antisemitismo, primero como una tentativa por detener la "rueda" de la historia y, luego, como una de las vías posibles de esta misma historia.

58 León Trotsky, "Manifeste sur la guerre impérialiste et la révolution prolétarienne mondiale" (1940), en *Oeuvres* citada, vol. 24, pp. 28-29.

59 Ídem, pp. 40-41.

60 León Trotsky, "La bourgeoisie juive et la lutte révolutionnaire" (1938), en *Oeuvres* citada, vol. 19, pp. 272-273. Sobre ese tema, véase también Enzo Traverso, "Trotsky et la question juive" citado.

61 Véase al respecto Alain Brossat, "Une chasse à l'ours mouvementée en compagnie de Léon Davidovitch Trotsky (Théorie révolutionnaire et philosophie spontanée chez Trotsky)", en *Critique communiste*, n° 25, 1978, pp. 113-136.

Con excepción de Trotsky, cuya posición resulta inclasificable, se puede dividir el análisis marxista del antisemitismo en tres corrientes principales: a) primero, una teoría economicista: el antisemitismo como pantalla para la evicción del comercio judío por el capital monopolista (el KPD, los trotskistas alemanes, O. Bauer y M. Horkheimer hasta 1939); b) una teoría funcionalista: el antisemitismo como sustituto de la lucha de clases que transforma a los judíos en chivos expiatorios (O. Heller, D. Guérin, A. Rosenberg, F. Neumann); c) finalmente, una teoría psicológica: el antisemitismo como proyección sobre los judíos del odio a sí mismas de las clases dominantes y como ideología actuante sobre los tabúes y los elementos irracionales escondidos en el inconsciente de la masa (E. Fromm, T. W. Adorno y M. Horkheimer luego de la guerra). Cada una de estas interpretaciones, por sí sola, no puede entender la dinámica real del antisemitismo alemán, que desembocó en Auschwitz. No es que fueran falsas: es que eran unilaterales e insuficientes. En el fondo percibían el antisemitismo como un epifenómeno del nacionalsocialismo, no como un objetivo en sí de la política del Tercer Reich.[62] La interpretación economicista fue contradicha por el hecho de que el antisemitismo no correspondía a ningún criterio de racionalidad productiva. El carácter absurdo de esta interpretación se manifestó abiertamente hacia el final de la guerra, cuando los detenidos en los campos de concentración, que hubieran podido constituir una fuerza de trabajo nada superflua, fueron eliminados con un despliegue de hombres y medios hecho en perjuicio del esfuerzo militar.[63] La interpretación funcionalista no permite explicar el genocidio, que seguramente no fue explotado por razones de propaganda sino ocultado tanto como fue posible. Si los judíos hubieran sido en el pasado los chivos expiatorios sobre los cuales se habría vuelto el malestar social, su eliminación total excluía el que todavía pudieran jugar ese papel en el futuro. Finalmente, la interpretación psicológica daba una clave para comprender la difusión del antisemitismo en la sociedad alemana (y otras), pero no para explicar su desarrollo histórico concreto: la "solución final" de la cuestión judía bajo el régimen nazi. En consecuencia, la limitación fundamental de estas tres interpretaciones se encuentra en su carácter monocausal. En el período de entreguerras,

62 Véase Moishe Postone, "Anti-Semitism and National-Socialism", en *New German Critique*, 1980, nº 19, p. 101.

63 Para una crítica a la teoría economicista del antisemitismo nazi, véase "Arbeit und Vernichtung. Ökonomisches Interesse und Primat der 'Weltanschauung' im Nationalsozialismus", en Dan Diner (ed.), *Ist der Nationalsozialismus Geschichte?*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1987, pp. 198-236.

los marxistas no alcanzaron a analizar el antisemitismo en su totalidad, en tanto que fenómeno histórico complejo, a la vez socioeconómico (la reacción de las clases medias golpeadas por la crisis económica), cultural (la tradición del nacionalismo y la judeofobia en Alemania) y psicológico (la instalación del racismo en el inconsciente colectivo). Para que esos elementos desembocaran en el genocidio, era necesario un contexto histórico particular –la caída de la República de Weimar y la derrota del proletariado alemán, la instauración del régimen nazi y la Segunda Guerra Mundial–, pero ya se habían fusionado en el nacionalsocialismo que dio al antisemitismo una nueva dimensión cualitativa: el racismo biológico. Ahora bien, los análisis marxistas del antisemitismo se obstinaban en considerar como una ideología arcaica a lo que era la expresión de una barbarie moderna. En la visión del mundo nacionalsocialista, la técnica y la industria, liberadas del espíritu "corruptor" y "mercantil" encarnado por el judaísmo, podían ser puestas al servicio del "alma" germánica. El odio al judío se fundaba en el mito de una raza biológicamente superior, dominadora del mundo.

Estamos obligados a constatar, hoy día, que había una diferencia cualitativa entre el antisemitismo alemán o austríaco del momento decisivo del siglo (Lueger, Stöcker, Treitschke), el antisemitismo de Europa oriental, del que los pogromos eran la manifestación más típica, y el antisemitismo nazi, que produjo Auschwitz. En un destacable estudio, Ernest Mandel ha señalado que las raíces del genocidio no deben buscarse en la judeofobia tradicional, pequeñoburguesa y campesina, sino más bien en la cultura racista y colonialista del imperialismo, cuyo comercio de esclavos y exterminio de las poblaciones indígenas de América central y meridional por los conquistadores ya habían puesto de manifiesto su carácter asesino. Las raíces históricas de Auschwitz deben, pues, ser descubiertas en la civilización occidental, en su cultura y en sus relaciones sociales. Pero esto no es suficiente: el genocidio presuponía la combinación del racismo imperialista y de la racionalidad instrumental del sistema industrial moderno.[64] El nazismo pudo concebir y realizar el exterminio industrializado de los judíos en una época en que el odio racial disponía de un inmenso poder destructor. La fusión de la biología racial y la técnica moderna es la clave para comprender el genocidio judío y su carácter único en la historia.

64 Véase Ernest Mandel, *The Meaning of the Second World War*, Londres, Verso, 1986, pp. 90-93. Ernest Mandel desarrolló este análisis en su estudio "Prémisses matérielles, sociales et idéologiques du génocide nazi", en Y. Thanassekos y H. Wismann, *Révision de l'histoire. Totalitarismes, crimes et génocides nazis*, Paris, Éditions du Cerf, 1990, pp. 169-174.

X. La teoría del pueblo clase: Abraham Léon

La trayectoria de Kautsky y Bauer sobre el problema judío encontró finalmente su salida en la obra de un joven intelectual judío polaco, muerto en Auschwitz en 1944 a la edad de veintiséis años: Abraham Léon (Wajnsztok). Su libro, a partir de ese momento clásico, *La concepción materialista de la cuestión judía* (publicado póstumamente en 1944 en París, pero terminado en diciembre de 1942 en Bruselas, bajo la ocupación nazi) retomó la metodología de Kautsky y Bauer, desarrollándola a partir de una erudición histórica más vasta. El itinerario intelectual y político de Léon explica la fusión, en su obra, de la tradición clásica del marxismo de Europa central con un conocimiento del problema judío tan profundo como el de Borojov, Medem o Jitlovsky. Su formación cultural se dio en Bélgica, luego de haber pasado su infancia en Varsovia, en el corazón del *Ostjudentum* (donde aprendió, entre otras cosas, el yíddish), y antes de adherir al marxismo, fue un militante sionista en el seno de la organización juvenil socialista *Aschomer Hatzair* (donde se familiarizó con el borojovismo). El marxismo de Léon se formó, pues, a partir de la crítica y del rechazo al sionismo en una coyuntura histórica precisa –en vísperas de la Segunda Guerra Mundial–, en la que ya no era posible alimentar ilusiones sobre las virtudes bienhechoras de la asimilación. Finalmente, una orientación abiertamente antistalinista puso a Léon al abrigo del trágico equívoco, bastante extendido en la época, que consistía en ver en la Unión Soviética –y sobre todo en Birobidjan– el lugar de la solución his-

tórica del problema judío (basta pensar en un libro como *Untergang des Judentums*, de Otto Heller).[1]

Como se ha visto, siguiendo la huella del joven Marx, que había visto en el dinero la esencia del problema judío, Kautsky definió a los judíos como una "casta" y Bauer explicó el pasado nacional a la luz de su papel de comerciantes en el seno de sociedades naturales, donde la producción estaba destinada al autoconsumo y no al intercambio. Por su parte, Otto Heller caracterizó a la cuestión judía como al conjunto de factores histórico-sociales que habían llevado a un grupo étnico particular a "transformarse de una nación en una casta".[2] Estos análisis fueron integrados y desarrollados por Léon en su teoría del pueblo clase, más coherente y más argumentada, pero fundada en las mismas premisas: una tendencia a reducir la historia judía a la historia económica de los judíos o, en otras palabras, una explicación de la permanencia de la cuestión judía en la historia exclusivamente a través de la función socioeconómica de los judíos. Escribió: "Los judíos constituyen en la historia ante todo un grupo social que tiene una función económica determinada. Son una clase o, mejor aún, un pueblo clase".[3] Según Léon, "la noción de clase no contradice en nada la noción de pueblo. Es porque los judíos se han conservado en tanto que clase social que también ha conservado algunas de sus particularidades religiosas, étnicas y lingüísticas".[4] Por lo demás, se puede descubrir en este concepto de pueblo clase una huella de la influencia de Max Weber, quien había definido a los judíos como a una "casta" o un "pueblo paria" (*Pariavolk*), ligados a una forma de "capitalismo orientado hacia la especulación, un capitalismo de parias" (*Pariakapitalismus*).[5] Léon retomó estos señalamientos de Weber en el marco de una tipología marxista de las religiones: en su opinión, el catolicismo expresaba

1 Sobre la vida de Abraham Léon, véase el prefacio de Ernest Germain (Mandel) a la primera edición (1946) de *La conception matérialiste de la questión juive*, París, 1980, EDI, pp. 1-13.

2 Otto Heller, *La fin du judaïsme*, París, Rieder, 1933, p. 17.

3 A. Léon, obra citada, p. 22.

4 Ídem, p. 23. Durante los años treinta, Trotsky definía a la burocracia soviética como una casta parasitaria, que distinguía de una clase a causa de su ligazón no orgánica con las relaciones de producción. A diferencia de una clase dominante, la burocracia soviética aparecía a los ojos de Trotsky como excrecencia social transitoria, nacida sobre la base de las relaciones sociales creadas por la Revolución de Octubre, pero ni indispensable ni necesaria para su desarrollo. Esto probablemente influyó en la elaboración del modelo teórico de Abraham Léon. Al definir a los judíos como un pueblo clase, quería señalar el carácter históricamente necesario de este grupo étnico para el sistema económico feudal (o, más generalmente, precapitalista). Sobre el concepto de casta burocrática en Trotsky, véase su libro *En défense du marxisme*, París, EDI, 1976.

5 Max Weber, *L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, París, Plon, 1964, p. 222.

los intereses del hacendado, el protestantismo los del capitalismo moderno, mientras que el judaísmo reflejaba los "intereses de una clase mercantil precapitalista".[6]

Interpretando de manera unilateral la célebre frase de Marx según la cual el "secreto del judío" no debe buscarse en la religión sino más bien en la historia social de los judíos que permite descubrir sus especificidades religiosas,[7] Léon tendía a reducir al "pueblo" a una sobredeterminación de la "clase". Es lo que parece evidente en su sarcástico comentario sobre las formas de judeofobia religiosa:"La religión explica las persecuciones antijudías como la virtud dormitiva explica el sueño".[8] Esta visión materialista vulgar anulaba la autonomía relativa de los fenómenos superestructurales en el proceso histórico: si bien es verdad que, en la definición de Léon, los judíos son a la vez un pueblo y una clase, hay que constatar también que toda su atención está concentrada en la clase. Por ejemplo, algunas consideraciones iniciales bastante interesantes sobre la historia de las lenguas judías (en particular el yíddish y el ladino) como expresión de las "tendencias contradictorias" que desgarraban a la condición hebraica –tendencia a la asimilación y tendencia a la conservación comunitaria– eran esbozadas sin ser desarrolladas.[9] La consecuencia de esta actitud metodológica fue, inevitablemente, una interpretación del antisemitismo y del proceso de asimilación como fenómenos puramente económicos.

Además, Léon tendía a proyectar el concepto de pueblo clase sobre toda la historia de la diáspora judía. En su opinión, era "indudable que la inmensa mayoría de los judíos en la dispersión se ocupaban del comercio".[10] Elaboró una periodización precisa de la historia judía cuya continuidad profunda era la evolución del comercio judío. Dos mil años de historia, del comienzo de la diáspora (precediendo a la toma de Jerusalén por los romanos en el año 70) hasta finales del siglo XIX, eran interpretados como una secuencia de variantes sobre un mismo tema: la evolución del pueblo clase. Léon delimitaba cuatro fases centrales en la historia judía:

a) El período precapitalista, que comenzó con la dispersión y se prolongó hasta el siglo XI en Europa oriental. Se trata de un período de prosperidad económica y de floración cultural del judaísmo. Bajo el Imperio Romano, los judíos

6 A. Léon, obra citada, p. 24.
7 Karl Marx, *La question juive*, París, Union Générale d'Édition, 1968, p. 49.
8 A. Léon, obra citada, p. 111.
9 Ídem, p. 27.
10 Ídem, p.18.

representaban una comunidad urbana socialmente diferenciada que, sin embargo, sacaba su riqueza directa o indirectamente de sus actividades comerciales. Citando a Henri Pirenne, Léon precisaba que, en los primeros siglos de la Edad Media, "judío" y "comerciante" eran "sinónimos".[11] En el marco del feudalismo, modo de producción fundado en el autoconsumo y no en el intercambio, la función económica de los judíos era irreemplazable. Dominaban los intercambios comerciales entre Oriente y Occidente y las monarquías feudales buscaban constantemente su colaboración.

b) El período del "capitalismo medieval" y del usurero judío: del siglo XI al Renacimiento en Europa occidental, alrededor del siglo XVIII al XIX en Europa oriental. Según Léon, el nacimiento de la burguesía mercantil forzó a los judíos a replegarse sobre la usura. Con las primeras formas de capitalismo y la difusión de la producción mercantil, la burguesía tomó en sus manos la gestión del comercio mientras que los judíos, convertidos en usureros, perdieron sus privilegios y la protección hasta entonces garantizada por las clases dominantes. Fue en esas condiciones socioeconómicas que tomó forma la hostilidad popular hacia los judíos. Eran económicamente inútiles y la sociedad los expulsaba: los siglos XIV y XV vieron el gran éxodo hacia el Este (sobre todo hacia Polonia) de los judíos occidentales, golpeados por los edictos de expulsión (la indiferencia de Léon hacia la judeofobia religiosa le hace olvidar un fenómeno tan importante como el marranismo).

c) El período del "capitalismo manufacturero e industrial" que, en Occidente, se extiende del Renacimiento al siglo XIX. El desarrollo del capitalismo había disgregado al pueblo clase judío, la sociedad había emancipado gradualmente a los judíos que se asimilaban a las naciones entre las que vivían. Según Léon, "ahí donde los judíos se integran a la clase capitalista, ahí se produce también su asimilación. [...] Los progresos del capitalismo van de la mano de la asimilación de los judíos en Europa occidental".[12] En el Este, en cambio, la penetración del capitalismo hacia finales del siglo XIX produjo una diferenciación social de la casta comercial judía, que desembocó en la formación de un proletariado marginal y de una masa de parias destinados a la emigración.

d) La fase del imperialismo, en el siglo XX. Los judíos del Este seguían encajonados entre el feudalismo en descomposición y el capitalismo decadente, sin que la asimilación pudiera realizarse. Seguían clavados en una función econó-

11 Ídem, p. 64.
12 Ídem, p. 31.

mica históricamente superada y ya no podían integrarse a la sociedad. Fue esta contradicción que dio forma al antisemitismo moderno, transformando a los judíos en chivos expiatorios de la crisis del capitalismo. Esto se produjo también en Occidente, donde la crisis global de las relaciones sociales burguesas dio un nuevo impulso al antisemitismo: el régimen nazi volvió contra los judíos el odio anticapitalista de la pequeña burguesía pauperizada.

Limitaciones historiográficas

La concepción materialista de la cuestión judía revela una profunda erudición histórica para la época, más impresionante aún si se piensa en la juventud de su autor (el manuscrito lleva la fecha de diciembre de 1942, cuando Léon tenía veinticuatro años) y en las condiciones en las que acabó su estudio (en la Bélgica ocupada, participando al mismo tiempo en la lucha clandestina contra el nazismo). Sin embargo, en la posguerra, el desarrollo de la investigación histórica evidenció ciertas limitaciones de fondo inherentes a la concepción del pueblo clase. Fue Maxime Rodinson quien reexaminó de manera crítica, en el plano historiográfico, el libro de Léon. En su opinión, el modelo teórico elaborado en esta obra tiene una validez general en lo que concierne al mundo cristiano occidental a partir de las Cruzadas. En cambio, Léon tendía a concebirlo como un esquema universal, proyectándolo sobre toda la historia de la diáspora judía. Su error era, entonces, doble: se equivocaba al extender el concepto de pueblo clase en el tiempo (antes de 1096) y en el espacio (por fuera del mundo cristiano occidental). Rodinson resume su crítica en estos términos: "Se han transpuesto al pasado, indebida y a menudo inconscientemente, características que pertenecen esencialmente a la época posterior a las Cruzadas. Se las han transportado también indebidamente a otras áreas culturales. Los judíos de la antigüedad, incluso en la diáspora, no estaban particularmente dedicados al comercio".[13]

La investigación de Bernhard Blumenkranz, *Judíos y cristianos en el mundo occidental (430-1096)*, donde señala la falta de especialización de los judíos en el comercio antes del siglo XI, constituye una contribución fundamental al estudio del papel económico de los judíos en Europa entre la declinación del Imperio Romano y las Cruzadas. Hasta entonces, las comunidades judías estaban socialmente diferenciadas –junto a los comerciantes había artesanos y agri-

13 Maxime Rodinson, *Peuple juif ou problème juif?*, París, Maspero, 1981, pp. 89-90.

cultores en gran número– y no se distinguían de las poblaciones circundantes ni en el plano económico ni en el plano cultural, sino sólo en el plano religioso. Para Blumenkranz, fueron las Cruzadas las que marcaron un giro decisivo, entrañando una verdadera metamorfosis económica de la vida judía: "En muchos puntos, el siglo XI es capital en la historia de los judíos. Lo es también en el plano económico. A partir de finales del siglo XI, podemos observar el abandono por los judíos de sus explotaciones agrícolas. Los actos que hasta ahí nos habían mostrado a los judíos como compradores de tierras a partir de ese momento nos los muestran como vendedores. Al mismo tiempo se observa su migración hacia la ciudad. No tenemos por qué sorprendernos de ver a los judíos que ahora acuden hacia las ciudades dedicarse de preferencia al comercio. [...] En el siglo XII la conversión económica entablada en el XI casi está acabada. Un hombre de ese siglo puede ahora afirmar con cierto derecho que todos los judíos se han dedicado a los negocios".[14] Con el desarrollo de una burguesía mercantil cristiana que sustituyó rápidamente a los comerciantes judíos, estos últimos se vieron obligados a transformarse en usureros. Este giro se vio favorecido por dos elementos: por una parte, no eran golpeados, a diferencia de los cristianos, por prohibiciones religiosas (o, como lo ha mostrado Jacob Katz, estaban obligados a superarlas);[15] por otra parte, habían dejado de ser hacendados luego de las persecuciones. La teoría del pueblo clase se muestra, entonces, válida, a partir del siglo XI. Si en la sociedad feudal no todos los judíos eran comerciantes o usureros, además de que no todos estos últimos eran judíos –como lo ha señalado Léon Poliakov en su *Historia del antisemitismo*, el papel de los usureros cristianos, los lombardos y los cahorsinos, fue mucho más importante que el de los prestamistas de empeño judíos–,[16] es verdad que en esa época toda la vida de las comunidades judías giraba en torno a la usura. Fue en este período que también tomó forma la hostilidad económica hacia los judíos, transformados en chivos expiatorios del odio popular contra la usura y el comercio.

14 Bernhard Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*, La Haye, Mouton, 1960, pp. 20-21.

15 Véase Jacob Katz, *Exclusion et tolérance. Chretiéns et juifs du Moyen Age à l'ère des Lumières*, París, Lieu Commun, 1987, pp. 66-68.

16 Véase Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, París, Calmann-Lévy, 1981, vol. I ("L'âge de la foi"), p. 271. Jacques Le Goff ha señalado que la prohibición eclesiástica del préstamo estuvo contorneada, *de facto*, por la aprobación de las jerarquías clericales, con tal que la forma fuera respetada (J. Le Goff, *Marchands et banquiers du Moyen Age*, París, Presses Universitaires de France, 1972, p. 77.)

Estas investigaciones históricas han demostrado el carácter no operatorio del modelo teórico de Léon para alrededor de un milenio de la vida judía en la diáspora. De ahí se concluye que el "secreto" de la permanencia histórica de la cuestión judía no puede buscarse exclusivamente en la función socioeconómica de los judíos. Es evidente que esta crítica de la teoría de Léon implica un cuestionamiento a la manera en que el materialismo histórico (de Marx a Bebel, de Kautsky a Bauer) ha abordado el problema judío.

En su introducción a la edición estadounidense de 1970 del libro de Léon, Nathan Weinstock defendió el concepto de pueblo clase, extendiendo su aplicación a otros grupos étnicos o nacionales como los gitanos, los armenios, los chinos del sudeste de Asia, etc. Corrigió el esquema de Léon, definiéndolo como una ley tendencial. En su opinión, durante la fase previa a las Cruzadas (e incluso por fuera de Europa occidental), los judíos representaban a un "pueblo clase diferenciado", cuyo conjunto de actividades sociales dependía de una economía de intercambio, en la mayor parte de los casos urbana, que era administrada por comerciantes judíos.[17] Weinstock propone también una interpretación de la teoría de Léon que ve en el pueblo clase el producto de un proceso de selección: los judíos que se consagraban al comercio habían conservado su propia identidad de grupo, mientras que aquellos que trabajaban en ramas económicas no comerciales habían sido tendencialmente asimilados.[18] Esta interpretación corrige ciertas limitaciones de la teoría de Léon según la cual, como ya lo hemos señalado, "la inmensa mayoría de los judíos en la dispersión se ocupaba del comercio".[19] Sin embargo, no puede responder a las críticas hechas por ejemplo, por Pierre Vidal-Naquet, quien recordó la existencia, durante varios siglos, de comunidades judías en la India y en China ni especializadas en el comercio ni golpeadas por persecuciones antisemitas, y por Maxime Rodison, quien señaló la concentración judía en el artesanado y no en el comercio en el seno de las sociedades islámicas.[20]

Al tiempo que acepta la teoría del pueblo clase como clave para la comprensión de la historia judía desde el siglo XI, Rodinson ha sugerido para toda la fase diaspórica previa otra interpretación, en la que el acento no se pone en la fun-

17 Véase Nathan Weinstock, "Introduction" a A. Léon, *The Jewish Question. A Marxist Interpretation*, Nueva York, Pathfinder Press, 1974, p. 44.

18 Ídem, p. 41.

19 A. Léon, obra citada, p. 18.

20 Véanse: la intervención de P. Vidal-Naquet en "Colloque sur la conception matérialiste de la question juive", en *ISRAC*, 1971, n° 5, p. 24; L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme* citada, vol. I, p. 13; y M. Rodinson, *Peuple juif ou problème juif?* citada, pp. 112-113.

ción económica de los judíos sino más bien en las particularidades de su religión. Hasta la formación de la Europa feudal, los judíos eran una "religión con ciertas características de etnia".[21] Tenían un origen y una historia comunes, pero compartían la cultura de las poblaciones entre las cuales vivían, hablando también sus lenguas (conservando el hebreo como lengua litúrgica). En última instancia, los judíos constituían un grupo étnico definido por la religión. En la diáspora, Yahvé seguía siendo el dios de Israel, identificado con un pueblo, y no era posible participar de su culto sin pertenecer al mismo tiempo a su pueblo. Para retomar los términos de Rodinson, "la conjunción en el judaísmo del particularismo religioso y del particularismo étnico, en el seno de sociedades pluralistas de fuerza unificadora débil, aseguró su supervivencia".[22] En el mundo helénico pagano, en el Imperio Romano antes y después de la cristianización, finalmente en el área islámica, los judíos eran una minoría que no se distinguía ni por su lengua ni por su papel económico, sino sólo por su religión. No fue sino a partir del siglo XI que ese grupo comenzó a asumir un papel económico específico y a ser marcado, social y culturalmente, por lo que se podría definir como una alternativa negativa, producto de la exclusión y de la discriminación. Este cambio fue de tal manera profundo que la separación rígida entre judíos y cristianos que le siguió no fue simplemente sufrida por unos e impuesta por otros, sino que también derivó de una voluntad recíproca de distinción. En ese sentido, como lo han señalado Louis Wirth y Jacob Katz, la institución de los guetos a partir del siglo XIV fue recibida favorablemente por los judíos en tanto que medida que correspondía a sus exigencias.[23] A sus ojos la segregación aparecía casi como la consecuencia natural de su diferencia social y religiosa respecto de la mayoría cristiana.

Además de la especificidad religiosa, David Ruben hace de la diáspora, a saber, de la cultura judía desterritorializada, otra causa central de la alteridad judía en la historia. La dispersión puso a los judíos al abrigo del aniquilamiento total, ya que cada vez que un centro era destruido, siempre quedaban otros

21 M. Rodinson, *Peuple juif ou problème juif?* citada, p. 114.

22 Ídem, p 115.

23 Jakob Katz escribió que "la institución de un barrio judío cerrado no fue mal aceptada por los judíos. Fue recibida más bien como una medida apropiada a un grupo tal como el suyo y como una medida que correspondía a sus necesidades sociales y religiosas; además, constituía una verdadera garantía de seguridad" (*Exclusion et tolérance...* citada, p. 175). Véase también Louis Wirth, *Le Ghetto*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1980, pp. 46-47.

que podían constituir polos de atracción para los judíos perseguidos y expulsados. Según Ruben, "las culturas territorializadas oponían una resistencia más débil que la de los judíos respecto de las amenazas exteriores".[24]

Si se hace un primer balance de este debate, nos parece que la limitación fundamental de la teoría del pueblo clase se encuentra en su carácter unilateral. Si los judíos se conservaron en tanto que minoría (étnica, religiosa, nacional o simplemente cultural, según las épocas y las áreas geográficas) en la historia, las raíces de este fenómeno deben buscarse en un conjunto de elementos de orden económico, social, cultural y religioso y no, como lo hizo Léon, únicamente en el elemento económico (el comercio). Su concepto de pueblo clase se funda en un determinismo económico rígido que le impide descubrir la interdependencia dialéctica entre los diferentes factores históricos. En su esquema, la relación entre la estructura económica y las superestructuras (ideológica, religiosa, política) no era concebida como una totalidad dialéctica, implicando una acción recíproca, sino más bien en términos mecánicos, como un "tren", en el que la locomotora económica arrastraba a los vagones de la superestructura.

La teoría del pueblo clase y ciertos análisis de la cuestión judía producidos por la sociología alemana presentan sorprendentes analogías. Como ya lo hemos señalado, la definición weberiana de los judíos como "pueblo paria" se fundaba esencialmente en su asimilación de la actividad socioeconómica judía a un "capitalismo de parias" orientado hacia la especulación. Weber escribió en su *Religionssoziologie*: "Porque, sociológicamente hablando, ¿qué eran entonces los judíos? Simplemente un pueblo paria, en otras palabras, como nos lo muestra la India, un pueblo huésped [*Gastvolk*], viviendo en un medio extraño del que está separado ritual, formal o afectivamente".[25] Weber veía la diferencia fundamental entre los judíos y las castas indias, por una parte, en el plano religioso (a la inmutabilidad de la jerarquía de castas en el hinduismo, la tradición hebraica oponía la idea de una liberación del exilio y de la opresión a través de la redención mesiánica) y, por otra, en el plano social, ya que los judíos constituían "un pueblo paria en un mundo que ignoraba a las castas". Weber reconocía, pues, un fundamento eco-

---

24 D. Ruben, "Marxism and the Jewish Question", en *The Socialist Register*, Londres, Merlin Press, 1982, p. 225.

25 Max Weber, *Le judaïsme antique*, París, Plon, 1970, p. 19. Sobre el concepto de *Pariavolk* en Weber, véanse Hans Liebeschütz, "Max Weber's Historical Interpretation of Judaism", en *Leo Baeck Institute Year Book*, IX (1964), pp. 41-68, y sobre todo, Arnaldo Momigliano, "Le judaïsme comme 'religion paria' chez Max Weber", en Maurice Olender (dir.), *Le racisme: mythe et sciences*, Bruselas, Éditions Complexe, 1981, pp. 201-207.

nómico a la alteridad judía –el "capitalismo aventurero" aborrecido por el protestantismo–, pero daba una descripción sociológica del pueblo paria que no se limitaba a identificar a los judíos con el comercio. A sus ojos, los judíos representaban una minoría reconocible por un conjunto de particularidades: hasta la emancipación, habían conservado un estatuto de extranjeros, estaban desenraizados, nunca habían sido económicamente autosuficientes, manifestaban tendencias endogámicas completamente evidentes y, finalmente, compartían toda una serie de "privilegios negativos" (a saber, discriminaciones y prohibiciones, del gueto feudal hasta la exclusión de ciertas profesiones en las sociedades modernas).

Otro sociólogo alemán contemporáneo de Weber, Georg Simmel, consideraba al judío como el prototipo del "extranjero" (*der Fremde*). Según esta definición, el extranjero no era el viajero en el sentido corriente del término, sino el que se instalaba en el seno de una comunidad diferente de la suya. Se trataba de un elemento exterior al grupo mayoritario, para el cual era percibido como "otro", como "extranjero". Simmel precisaba que en las sociedades económicamente atrasadas, la figura del extranjero coincidía generalmente con la del comerciante. El extranjero casi nunca era un hacendado y tenía dos rasgos fundamentales, el desarraigo y la movilidad, ligados tradicionalmente al comercio. Los judíos europeos representaban a sus ojos el "ejemplo clásico" de esa categoría social.[26]

Los análisis de Weber y Simmel presentan sin duda muchos puntos comunes con el de Léon. Aunque elaborados en una perspectiva sociológica no marxista, se revelan susceptibles de corregir, al menos en parte, el curso economicista inherente al concepto de pueblo clase. A diferencia de Léon, quien tendía a reducir el "pueblo" a la "clase", Weber y Simmel, luego de haber dado (de una manera mucho más superficial que Léon) una base económica al "paria" y al "extranjero", no olvidaban señalar ciertas características fundamentales del "pueblo". En particular, Weber desarrolló una tipología precisa de los judíos en la diáspora occidental y Simmel constató la importancia de la percepción exterior de la alteridad judía. Sin constituir alternativas válidas y operativas, estas investigaciones contribuyeron a poner a la luz las limitaciones de una interpretación marxista fundada en un determinismo económico unilateral.

---

26 Georg Simmel, "Exkursus über den Fremden", en *Soziologie*, Munich y Leipzig, Verlag Duncker und Humbolt, 1922, p. 510 (este pasaje no está incluido en la traducción francesa: "Digressions sur l'étranger", en Y. Grafmayer e I. Joseph, *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, París, Champ urbain, 1979, pp. 53-59); véase al respecto Freddy Raphaël, "L'étranger et le paria dans l'oeuvre de Max Weber et de Georg Simmel", en *Archives de sciences sociales des religions*, 1986, 61.1, pp. 63-81.

Capitalismo y asimilación

Léon abre el análisis del problema judío en el período de transición del feudalismo al capitalismo con una crítica a las tesis de Werner Sombart. En su controvertida obra *Los judíos y la vida económica* (1911), Sombart había echado abajo la interpretación clásica de Max Weber sobre los lazos profundos entre el sistema de producción capitalista y la ética protestante: en su opinión, había que situar a los judíos en el origen del capitalismo moderno.[27] Max Weber había reducido los aportes del judaísmo a la economía occidental esencialmente a la usura y el comercio. A sus ojos, había una incompatibilidad fundamental entre el judaísmo y el rasgo central del capitalismo moderno, que para él era la organización racional del trabajo y de la producción industrial. La falta de racionalidad económica en el judaísmo y la ausencia de una burguesía industrial judía de cierta importancia eran atribuidas por Weber a la naturaleza de paria de los judíos: por un lado, su desarraigo territorial los hacía incapaces de crear empresas económicas estables de capital fijo; por otro, su religión tradicionalista y económicamente irracional (el *Talmud*) los hacía orgánicamente refractarios a toda forma de innovación tecnológica.[28] Según Weber, una sola contribución importante a la génesis del capitalismo se debía a los judíos: la hostilidad a la magia que habían trasmitido al cristianismo (consideraba el predominio de la magia como una traba insuperable para la racionalización de la vida económica).

Sombart, en cambio, veía en el comercio, más que en la producción industrial, la esencia del capitalismo.[29] Consideraba, entonces, a los judíos –los representantes tradicionales de esta actividad económica– como a los precursores del capitalismo moderno. Según Sombart, la declinación de España se había iniciado con la expulsión de los judíos en 1492, mientras que el desarrollo económico de los Países Bajos había empezado con la llegada de los

27 Véase Werner Sombart, *Les Juifs et la vie économique*, París, Payot, 1923.

28 Weber escribió al respecto: "Por otra parte, los judíos están casi totalmente ausentes (al menos relativamente) de lo que el capitalismo tiene de específicamente nuevo: la organización racional del trabajo, sobre todo de la producción, en la empresa industrial. [...] Ni la novedad específica del sistema moderno ni la novedad específica de la mentalidad económica moderna son específicamente judías." (M. Weber, *Économie et société*, París, Plon, 1971, vol. I, p. 616).

29 Véase Freddy Raphaël, *Judaïsme et capitalisme. Essais sur la controverse entre Max Weber et Werner Sombart*, París, Presses Universitaires de France, 1982, pp. 105-106.

judíos españoles y portugueses golpeados por la Inquisición.[30] El libro de Sombart no hacía más que reproducir los estereotipos antisemitas sobre el capitalismo y las finanzas monopolizados por los judíos. Curiosamente, Léon no discutía las tesis de Weber, sino que más bien concentraba su atención en la argumentación caprichosa de Sombart. No era muy difícil demoler la construcción ideológica de Sombart a través del restablecimiento de la cadena lógica de los acontecimientos históricos: a) la expulsión de los judíos se había dado en el apogeo del poderío de España, sin que la misma provocara automáticamente su declinación (que se daría mucho más tarde); b) los judíos expulsados de la península Ibérica se dieron cita en gran número en Turquía, país que no conoció un desarrollo capitalista significativo; c) en los Países Bajos había una burguesía judía rica y dinámica de la que, sin embargo, no había que exagerar su importancia, ya que era muy poco numerosa como para jugar un papel motor en el desarrollo económico del país; d) finalmente, la teoría de Sombart estaba invalidada por el hecho de que el desarrollo del capitalismo estaba atrasado en los países en los que residían las comunidades judías más numerosas: Rusia y Polonia.[31] Según Léon, no había, pues, que "ver en los judíos a los fundadores del capitalismo moderno. Los judíos, ciertamente, contribuyeron al desarrollo de la economía cambista en Europa, pero su papel económico específico cesa precisamente ahí donde comienza el capitalismo moderno".[32]

Pero Léon no aceptaba tampoco la explicación de Weber. En su opinión, si los judíos no estaban en el origen de la sociedad capitalista burguesa, esto no se debía a la irracionalidad económica del tradicionalismo talmúdico, sino más bien al hecho de que la usura –principal actividad económica de los judíos bajo el feudalismo– era ajena al modo de producción capitalista. El comerciante judío, convertido en usurero en la mayor parte de los casos, no creó

30 Werner Sombart desarrolló su tesis en los términos siguientes: "Pienso naturalmente en la posibilidad de ligar el desplazamiento del centro de gravedad económico del sur al norte de Europa [...] a las migraciones de los judíos. Basta contemplar esta posibilidad para ver pronto una luz insospechada difundirse sobre los acontecimientos de esta época que hasta el presente nos parecen sumergidos en la más profunda oscuridad" (W. Sombart, *Les Juifs et la vie économique* citada, p. 33). David Landes calificó con razón las teorías de Sombart de "burlescas y pseudocientíficas", porque no hacían más que retomar los múltiples argumentos antisemitas difundidos en la época en Alemania (D. Landes, "The jewish Merchant: Typology and stereotypology", en *The Leo Baeck Institute Year Book*, XIX (1974), p. 22).

31 A. Léon, obra citada, pp. 107-111.

32 Ídem, p. 111.

un nuevo modo de producción, sino que se limitó a volver a ligar entre sí a los diferentes componentes atomizados del sistema feudal. Su capital no estaba invertido de manera productiva a través de la compra de medios de producción y fuerza de trabajo, sino empleado exclusivamente en tanto que intermediario entre formas de producción que no controlaba. Mientras que el capital usurero –típicamente feudal– representaba una forma de crédito para el consumo, el capital bancario –típicamente burgués– constituía una forma de crédito para la producción de plusvalía. Al respecto, Léon citaba un pasaje del tercer libro de *El Capital* en el que Marx escribía: "La usura y el comercio explotan un modo determinado de producción que no crean y al que siguen siendo externos; la usura busca conservar ese proceder intacto, con el fin de perpetuar la explotación. [...] La usura aglomera el dinero ahí donde los medios de producción son derrochados. No modifica el modo de producción sino que se liga a él como parásito. Lo agota, lo enerva y hace cada vez más miserables las condiciones de la producción. [...] La usura explota, pero no produce como el capital".[33]

Este antagonismo fundamental entre la usura y el capitalismo estaba en el origen de la incesante declinación económica de los judíos confrontados al desarrollo de la sociedad burguesa. La transición del feudalismo al capitalismo implicaba la erosión de las posiciones económicas judías. Si eran necesarios en tanto que representantes de la economía monetaria en el seno de la sociedad feudal, resultaban inútiles con la generalización de la producción mercantil y la expansión del comercio sobre bases capitalistas. El pueblo clase judío había agotado su función, y su alteridad cultural y religiosa era percibida negativamente; no le quedaban más que dos salidas: por una parte, la emigración hacia el Este –favorecida en una primera fase por las expulsiones–, donde el atraso económico y la supervivencia del feudalismo permitían a los judíos retomar su función de casta comercial; por otra, una adaptación gradual a la sociedad burguesa, que será sancionada por las leyes de emancipación y que acabará en la asimilación. El pueblo clase se reconstituía en Polonia, donde los judíos habían creado una especie de "Estado dentro del Estado", y se disolvía en Europa occidental. Léon parecía atribuir a la asimilación el valor de una ley estructural que definía en estos términos: "Ahí donde los judíos dejan de constituir una clase, pierden más o menos rápidamente sus características étnicas, religiosas y lingüísticas;

33 Ídem, p. 85 (véase K. Marx, "Le Capital", III, en *Œuvres. Économie* 2, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1968, p. 1269).

se asimilan".[34] Y agrega: "Durante todo el tiempo que la función económica representada por el judaísmo fuera necesaria, la misma se opondría a su asimilación religiosa. Fue solamente cuando el judaísmo se volvió superfluo, económicamente hablando, que debió asimilarse o desaparecer".[35]

Esta era la tesis de Kautsky y Bauer, retomada a comienzos de los años treinta por Otto Heller. Éste presentó un análisis bastante cercano, en el fondo, al de Sombart, ya que consideraba a los judíos como un elemento fundamental en el proceso de formación del capitalismo moderno, pero tendía también a concebir a la asimilación como una ley económica. Según Heller, el capitalismo era portador de la asimilación: "Los judíos de Occidente estaban en el centro mismo de la formación de la burguesía moderna. [...] La disolución de la casta judía es el comienzo de la asimilación, de la fusión, de la disolución completa de los judíos en la clase a la que preparan la vía".[36] Léon empleaba casi los mismos términos para describir la situación de los judíos luego de la Revolución Francesa y las conquistas napoleónicas: "En general, desde el inicio del siglo XIX, el judaísmo entró en una vía de asimilación completa".[37] En cambio, ese proceso encontró trabas centrales en Europa oriental, donde la penetración del capitalismo producía una pauperización creciente de la comunidad judía. La disgregación del pueblo clase no favorecía, aquí, la integración de los judíos a las nuevas relaciones de producción. En Polonia, la formación de una burguesía autóctona no había sido catalizada por los judíos sino que, por el contrario, había provocado la crisis del comercio judío, esencialmente precapitalista. A través de un análisis en ciertos puntos similar al de Borojov y Lestschinskij, Léon percibía la metamorfosis del comerciante judío en artesano y en obrero semiartesanal, excluido de la gran industria y concentrado en la "industria del consumo". Ese proletariado judío marginado se presentaba a Léon como una nueva encarnación del pueblo clase. A diferencia de la clase obrera industrial que se había formado primero a partir del artesanado y luego del campesinado, el proletariado judío había nacido de una corporación específica encargada de satisfacer las necesidades del comerciante judío. Según Léon, "el artesano judío no trabajaba, entonces, para los campesinos productores, sino para los comerciantes, los banqueros intermediarios. Es aquí donde hay que buscar la causa esencial

34 A. Léon, obra citada, p. 28.
35 Idem, p. 96.
36 Otto Heller, *La fin du judaïsme* citada, p. 78.
37 A. Léon, obra citada, p. 135.

de la estructura profesional específica del proletariado judío y de su ancestro, el artesano judío. [...] Al lado del campesino, el artesano herrero no judío; cerca del hombre de dinero, el cantero judío".[38]

Los judíos del Este se encontraban en un atolladero –sus antiguas posiciones económicas estaban profundamente sacudidas pero, al mismo tiempo, eran expulsados por el capitalismo naciente– y no les quedaba más que una salida: emigrar a América o, en menor medida, a Europa occidental. Este éxodo, que involucró a alrededor de tres millones de *Ostjuden* entre 1880 y 1920, era la causa, según Léon, de un renacimiento del problema judío en el mundo occidental. La productivización y la concentración urbana de los inmigrados por un lado, y, por el otro lado, la reacción antisemita provocada por su llegada desembocaron en una reconstitución efímera de la nación judía. El desarrollo de una literatura, de un teatro y de escuelas de lengua yíddish era percibido por Léon como un fenómeno transitorio, destinado a desaparecer al fin de una generación, ya que la "normalización" económica de los judíos entrañaba inevitablemente su asimilación cultural. Las grandes ciudades, por ejemplo, favorecían al principio un renacimiento nacional judío, pero, a largo plazo, revelaban ser poderosos factores de asimilación. A los ojos de Léon, las bases de esta regeneración nacional del judaísmo parecían, pues, muy precarias: "La emigración, primero obstáculo poderoso a la asimilación y factor de 'nacionalización' de los judíos, se trastoca rápidamente en instrumento de fusión de los judíos con otros pueblos. La concentración de las masas judías en las grandes ciudades, convertidas así en una especie de 'base territorial' para la nacionalidad judía, no puede trabar mucho tiempo el proceso de asimilación. La atmósfera de los grandes centros urbanos constituye un crisol ardiente donde se difuminan rápidamente todas las diferencias nacionales".[39]

En la huella de Lenin, Léon expresaba también una adhesión incondicional y entusiasta a la teoría del *melting pot*. Esta confianza en las virtudes asimiladoras de las metrópolis occidentales iba de la mano, en la obra de Léon, de un silencio significativo sobre las formas tomadas por el renacimiento nacional judío en Europa oriental entre 1880 y la Segunda Guerra Mundial. Había analizado a fondo la crisis económica que sacudía a las comunidades judías del Este, pero no percibía su vitalidad cultural. Dos fenómenos que se habían situado en el centro de la vida del *Ostjudentum* durante la primera mitad del si-

38 Ídem, p. 96.
39 Ídem, p. 144.

glo –la formación de un movimiento obrero judío y el nacimiento de una literatura yiddish moderna– escapaban totalmente a su reflexión. Ese silencio resultaba sorprendente en la medida en que Léon había salido de ese mismo medio cultural. Incluso si Bélgica, donde se había formado intelectualmente, implicaba una relación externa a la *yiddishkeit*, el yiddish era verdaderamente su lengua materna (en su libro citaba a Doubnov, Lestschinsky, Jitlovsky y, sin duda, conocía a Borojov). La actitud de Léon se explica, sin embargo, a la luz de su teoría del pueblo clase: si los judíos ya no existían en tanto que "clase", ¿podían seguir existiendo en tanto que "pueblo"? ¿Podían crear una cultura nacional moderna?

Pero la concepción de la asimilación desarrollada por Abraham Léon nos parece discutible también en lo que concierne a Europa occidental. Aquí, con la asimilación, el pueblo judío había desaparecido, pero no el judío. En otras palabras, la emancipación había tomado la forma de una superación de la nación judía pero no había borrado ni la identidad ni la alteridad judías; subjetiva y objetivamente, el judío seguía siendo un *outsider*. Al tiempo que seguía siendo "extranjero" (Simmel), se convertía en el "paria" o en el "advenedizo" luego de la emancipación (según la tipología del judío emancipado propuesta por Hannah Arendt).[40]

El enfoque de Léon presentaba, pues, dos debilidades centrales: a) una visión del capitalismo como vehículo de un proceso de asimilación estructural más que de aculturación;[41] b) una tendencia a universalizar el modelo de la asimilación de Europa occidental. Dicho curso no permitía comprender la verdadera naturaleza de la cuestión judía en Occidente, que era el producto de la emancipación y de la marginación de los judíos, y en Europa oriental, donde un proceso de nacionalización, en el sentido moderno del término, interesaba, en el momento decisivo del siglo, a la comunidad judía en su conjunto. Pero Léon seguía prisionero de una visión de la asimilación heredada de la *Aufklärung*, que no interpretaba el ingreso de los judíos a la modernidad como una metamorfosis del judaísmo, sino simplemente como la anulación de la alteridad judía. Sin embargo, la secularización del judaísmo en el último siglo tomó formas distin-

40 Véase Hannah Arendt, *La tradition cachée. Le Juif comme paria*, París, Christian Bourgois, 1987.

41 Utilizamos aquí estos dos conceptos según la definición hecha por Milton M. Gordon: la asimilación estructural implica la desaparición del grupo étnico en tanto que entidad distinta, mientras que la asimilación cultural o aculturación comporta solamente un cambio en su identidad (M. M. Gordon, *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion and National Origins*, Nueva York, Oxford University Press, 1964, pp. 40 y 81).

tas en el Este (el renacimiento nacional) y en Occidente (la asimilación), sin que desapareciera el problema judío.

El antisemitismo

Léon escribió su obra durante la Segunda Guerra Mundial, cuando los ejércitos alemanes se desplegaban sobre Europa. Era "la medianoche del siglo": en medio de esta catástrofe que no lo espantó, Léon percibió el carácter moderno de la cuestión judía. A sus ojos, el antisemitismo no era un residuo feudal sino una manifestación típica de la época del imperialismo, donde los "progresos de la técnica y de la ciencia se convertían en progresos de la ciencia y de la técnica de la muerte", donde "el desarrollo de los medios de producción ya no es más que el acrecentamiento de los medios de destrucción".[42]

Había una diferencia considerable entre el antisemitismo imperialista y el antisemitismo extendido en Europa central y occidental a comienzos del siglo, al que consideraba –sobre la base de un análisis muy reduccionista– como una reacción a la inmigración *ostjüdisch*. Lueger en Viena, Treitschke en Berlín y el caso Dreyfus en París no eran en su opinión más que variantes de ese fenómeno. El antisemitismo imperialista, en cambio, hundía sus raíces en la crisis histórica del capitalismo y los judíos eran los chivos expiatorios de las contradicciones económicas que sacudían ese sistema social en descomposición. Por un lado, el antisemitismo expresaba el conflicto entre el gran capital monopolista y el "capital especulativo comercial, que era principalmente el capital judío"; por el otro, representaba la herramienta que permitía a la gran burguesía volver contra los judíos la radicalización anticapitalista de las masas pequeñoburguesas golpeadas por la crisis ("A través del mito del 'capitalismo judío', el gran capital intentó monopolizar en su beneficio el odio anticapitalista de las masas").[43] Esta forma de antisemitismo resucitaba un fantasma del pasado, ya que los judíos habían dejado de constituir un grupo económico distinto y culturalmente ya estaban asimilados.

En el exterior, el antisemitismo tomaba un sesgo racista y actuaba en tanto que ideología de cobertura del expansionismo nazi. En ese caso, la lucha por la conquista de los mercados exteriores hacía del "judío internacional" el ene-

42 A. Léon, obra citada, pp. 167-168.
43 Ídem, pp. 151-152.

migo de la raza germánica únicamente a causa del "sincretismo", para armonizar el racismo y el antisemitismo interior: "Así como es necesario difundir las diferentes clases en una sola raza, también es necesario que esta raza no tenga más que un solo enemigo: el judío internacional. El mito de la raza va necesariamente acompañado de su negativo: la anti-raza, el judío".[44] En un pasaje que presenta afinidades sorprendentes con la *Dialéctica de la razón* de Horkheimer y Adorno, Léon calificaba al antisemitismo de tentativa del capitalismo decadente por proyectar sobre los judíos su propia negatividad. En realidad, el mito negativo del judaísmo no hacía más que reflejar los aspectos repulsivos del fascismo. Según los términos de Léon: "Actualmente, la sociedad capitalista al borde del abismo intenta salvarse resucitando al judío y el odio a los judíos. Pero es precisamente porque los judíos no juegan el papel que les es atribuido que la persecución antisemita puede tomar tal amplitud. El capitalismo judío es un mito, esta es la razón por la que es tan fácil vencerlo. Pero, venciendo a su negativo, el racismo destruye igualmente los fundamentos de su propia existencia. En la medida en que se desvanece el fantasma del capitalismo judío, aparece en toda su fealdad la realidad capitalista".[45]

En Europa oriental, a pesar de la descomposición del pueblo clase, los judíos seguían siendo un grupo étnico socialmente distinto y particularmente vulnerable: eran víctimas del imperialismo cuando todavía sufrían consecuencias de la declinación del feudalismo. El antisemitismo podía, pues, abrevar en la fuente de una hostilidad económica tradicional respecto de los judíos, que nunca había sido extirpada. Pero, en cambio, en los países capitalistas desarrollados de Occidente, el antisemitismo golpeaba a los judíos emancipados y asimilados desde generaciones atrás. Se trataba en ese caso, para Léon, de una paradoja "aparente". En realidad, los judíos no podían convertirse en los chivos expiatorios del malestar social más que en una época en que ya no eran "necesarios", donde ya no llenaban el papel que la propaganda antisemita les atribuía.

En nuestra opinión, ese fenómeno también tenía raíces sociales y culturales, que por lo demás el propio Léon percibió antes de entregarse a su reduccionismo economicista. El antisemitismo era el producto dialéctico del desarrollo de la civilización occidental, la misma que había concedido los derechos cívicos a los judíos: la *Aufklärung* había suprimido al judío en tanto que perso-

44 Ídem, p. 156.
45 Ídem, pp. 156-157.

naje económico para transformarlo definitivamente en "paria social".[46] Una vez destruidos los muros del gueto que hacían al judío aceptable porque estaba marcado por un estatuto de inferioridad, surgía una nueva barrera, invisible, destinada a restablecer una separación entre los judíos y los gentiles. A los ojos del antisemita, la emancipación volvía a la diversidad judía todavía más temible porque era huidiza, inasible. No era un azar que el antisemitismo moderno hubiera nacido en Europa central, un día después de la emancipación. El factor económico era insuficiente para explicar por sí solo la transformación de los judíos en "anti-raza" por el nazismo. Para ello, era necesario tomar en cuenta el problema –generalmente eludido en la obra de Léon– de la historia del antisemitismo. El *Judenhaß* nazi encontró condiciones favorables para su pleno desarrollo en la Alemania de los años treinta, donde pudo canalizar las tensiones sociales producidas por la crisis económica, pero sus raíces históricas eran más profundas. Se encontraban, entre otras partes, en la tradición autoritaria del Estado prusiano, en una judeofobia religiosa siempre presente en el nacionalismo *völkisch*, fundado en el mito de la "sangre" y de la "tierra" (*Blut und Boden*), que había impregnado una gran parte de la cultura alemana de mediados del siglo XIX. En otras palabras, la crisis económica actuaba como detonador del antisemitismo, pero las raíces de este último también debían buscarse en las especificidades culturales e ideológicas de la Alemania moderna.

La solución de la cuestión judía

Retomando una concepción marxista tradicional, Léon consideraba al sionismo como un movimiento nacionalista pequeñoburgués nacido a finales del siglo XIX bajo el impacto de los pogromos rusos y del caso Dreyfus. Producto del antisemitismo, el sionismo aparecía en la escena europea como la encarnación de una ideología nacionalista que Theodor Herzl había levantado alrededor de los mitos de un judaísmo y una judeofobia eternas. Según Léon, el movimiento sionista estaba condenado a debatirse en una contradicción insoluble. Por una parte, la crisis histórica del capitalismo creaba las condiciones para su nacimiento (el antisemitismo) y, por el otro, no impedía su realización: en una época de declinación de las fuerzas productivas y de sumisión total del planeta a algunas potencias imperialistas, la idea de industrializar Palestina y de crear ahí un Es-

46 Véase Hannah Arendt, *Sur l'antisémitisme*, París, Le Seuil, 1984, p. 141.

tado nacional judío le parecía a Léon una utopía pequeñoburguesa. Sin embargo, Léon no excluía la creación de un Estado judío en Palestina bajo control del imperialismo británico. Se trataba de la única posibilidad de desarrollar la colonización sionista en una región donde el conflicto con la población árabe autóctona se volvía más y más agudo.[47]

Pero Léon consideraba al sionismo como un movimiento reaccionario, sobre todo a causa de sus puntos de vista sobre Palestina, cuando en realidad la cuestión judía se planteaba en términos dramáticamente urgentes en Europa, en la diáspora. En su opinión, la tentativa de dar a los judíos un "centro político o espiritual" era completamente insensata o, peor aún, desconcertante, en el momento en que la tarea era "salvar al judaísmo del aniquilamiento". Planteaba la cuestión en los siguientes términos: "Ahora bien, ¿la existencia de un pequeño Estado judío en Palestina, en qué cambiará algo de la situación de los judíos polacos o alemanes? Admitiendo incluso que todos los judíos del mundo fueran hoy ciudadanos palestinos, ¿la política de Hitler sería diferente? Hay que estar afectado por un incurable cretinismo jurídico para creer que, sobre todo en la época actual, la creación de un pequeño Estado judío en Palestina podría cambiar algo de la situación de los judíos en el mundo".[48]

Este análisis nos parece, *post factum*, lúcido y clarividente. La organización sionista mundial hizo poco, durante el período de entreguerras, por suscitar un movimiento de lucha contra el nazismo (intentó incluso convertir el antisemitismo en una opción prosionista) e intentó impedir toda forma de emigración de los judíos alemanes que no estuviera dirigida a Palestina. Además, como lo señaló Hannah Arendt, incluso los judíos de los refugios sionistas palestinos estaban amenazados por el nazismo. No fue gracias a los *kibbutzim* que se salvaron, sino gracias al ejército británico que alcanzó a detener la ofensiva alemana. Un resultado diferente en la guerra de África no hubiera protegido del genocidio a los judíos de Jerusalén y Tel Aviv.[49]

---

47 A. Léon, obra citada, pp. 167-168.

48 Ídem, p. 168.

49 Véase Hannah Arendt, "Der Zionismus aus heutiger Sicht" (1945), en *Die verborgene Tradition*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978, p. 150 (este ensayo ya no está incluido en la traducción francesa ya citada, *La tradition cachée*). Véase también Dan Diner, "Percezione e identità. Considerazioni storico-psicologiche sul sionismo e sull'Olocausto", en M. Brunazzi y A. M. Fubini (ed.), *Gli ebrei orientali dall'utopia alla rivolta*, Milán, Edizioni di Comunità, 1985, p. 46. Compartimos el siguiente juicio de John Bunzl: "En una perspectiva histórica, 'desgraciadamente' hay que señalar que la política sionista no podía dar ninguna respuesta adecuada al Holocausto" (J. Bunzl, *Der lange Arm der Erinnerung. Jüdisches Bewutsein Heute*, Viena, Böhlau Verlag, 1987, p. 70.)

Sin embargo, hay que repetirlo, la oposición de Léon al sionismo iba mucho más allá de una simple condena en razón de su impotencia práctica respecto del nazismo. Rechazaba al sionismo en tanto que respuesta errónea, en el plano histórico, al problema judío. La sociedad capitalista estaba sacudida por una crisis global, profunda, que cuestionaba toda una forma de civilización: en ese marco, la idea sionista de una Tierra Prometida donde el pueblo judío, la primera víctima de esta crisis, hubiera podido permanecer al abrigo de la catástrofe general era una ilusión peligrosa; la solución a la cuestión judía implicaba la superación del capitalismo.

En este punto, Léon retomaba implícitamente ciertos señalamientos de Trotsky. Como lo hemos visto, el acceso del nazismo al poder en Alemania había llevado al revolucionario ruso a renunciar a sus posiciones asimilacionistas anteriores. En 1937, había reconocido sin ambigüedades la existencia de una nación judía moderna en el curso de una entrevista a un periódico yíddish mexicano: "Los judíos de los diferentes países han creado su propia prensa y han hecho de la lengua yíddish un instrumento adaptado a la cultura moderna. Hay pues que tomar en cuenta el hecho de que la nación judía va a mantenerse a lo largo de toda la época que está por venir".[50] Trotsky rechazaba al sionismo, y excluía que la cuestión judía pudiera encontrar una solución positiva "en el marco del capitalismo corruptor y bajo el control del imperialismo británico"; pero afirmaba la necesidad de una "solución territorial" que el socialismo debería asegurar al pueblo judío. Se reconocía sin pena en esta argumentación la influencia de la experiencia soviética de Birobidjan, que Trotsky denunciaba como una "farsa burocrática" por la manera en que había sido realizada, pero que aceptaba en principio.[51] Finalmente, en un artículo de 1937, adoptó una actitud agnóstica sobre el futuro de la cuestión judía. Evidentemente, excluía la posibilidad de una "asimilación forzada" en el seno de una democracia socialista pero, al mismo tiempo, dejaba abierta la cuestión de saber si los judíos se asimilarían naturalmente o si, por el contrario, optarían por la creación de una "república independiente".[52] En una perspectiva histórica general, su curso metodológico estaba abierto pero, en lo inmediato, Trotsky estaba convencido de la necesidad de una solución nacional al problema judío y consciente del atolladero en que estaba acorralada la asimilación. Este tema se hizo presente en todos los textos sobre la cuestión judía que escribió a partir de 1934.

50 León Trotsky, "La question juive" (1937), en *Œuvres*, París, EDI, 1982, vol. 12, p. 111.
51 Véase L. Trotsky, "Interview avec un quotidien juif" (1937), en *Œuvres* citada, vol. 13, p. 297.
52 Véase L. Trotsky, "Thermidor et l'antisémitisme" (1937), en *Œuvres* citada, vol. 12, pp. 350-351.

Esta reflexión dejó una huella, así fuera marginal, en la obra de Léon, quien llegó en efecto a la conclusión de que la solución a la cuestión judía no podía ser concebida como una alternativa mecánica: asimilación o concentración territorial. El socialismo debía dejar a los judíos la posibilidad de escoger su propio futuro: "El socialismo debe dar a los judíos, al igual que a otros pueblos, tanto la posibilidad de asimilarse como la posibilidad de tener una vida nacional particular".[53] Retomando casi en los mismos términos (probablemente de manera inconsciente) la teoría del "neutralismo nacional" de Vladimir Medem, Léon precisaba que el socialismo se limitará, en ese terreno, a "dejar actuar a la naturaleza".[54]

Incluso si se mantiene bastante vago en las formas que tomaría una virtual existencia nacional judía en una sociedad poscapitalista (existencia que no estaría forzosamente ligada a una concentración territorial), este curso era a la vez interesante y fecundo. Pero siguió siendo perfectamente incomprensible en el marco de los análisis previos, que presentaban a la asimilación como la salida natural de la disolución del pueblo clase, de la disociación de los judíos respecto de la función económica específica que habían asegurado. Léon mismo, en efecto, reconocía la incompatibilidad entre el modelo teórico del pueblo clase y la perspectiva de un renacimiento nacional judío en el socialismo, cuando sugería que una "solución nacional" al problema judío probablemente no sería más que un "prefacio" a la asimilación. Era una extraña conclusión, en la que Léon reconocía implícitamente a los judíos la posibilidad de seguir siendo un "pueblo" incluso después de haber dejado de ser una "clase". En pocas palabras, en cierta manera, relativizaba su teoría. Esta contradictoria conclusión llevaba sin embargo la impronta de una época: Léon daba por concluido el curso marxista tradicional sobre el problema judío –la asimilación como tendencia histórica y desembocadura del "progreso"– en el momento en que Auschwitz doblaba las campanas por un siglo de asimilación judía.

53 A. Léon, obra citada, p. 177.
54 Ídem, p. 178.

Conclusión

Al final de esta investigación se da uno cuenta de que la historia del debate marxista sobre la cuestión judía es la historia de una incomprensión. El pensamiento marxista clásico no fue capaz de percibir la naturaleza del antisemitismo, ni de reconocer la aspiración judía a una identidad propia, distinta. Dicho esto, hay que admitir que, por fuera del socialismo, tampoco hubo una respuesta adecuada. El rechazo a admitir la alteridad judía estaba en el centro del curso asimilacionista del liberalismo, cuidadoso de transformar a los judíos en buenos ciudadanos alemanes y austríacos. La respuesta específicamente judía a la crisis de la asimilación, el sionismo, era en nuestra opinión completamente ineficaz. El movimiento fundado por Theodor Herzl alcanzó a colonizar Palestina y, después de la guerra, a levantar ahí un Estado, sin con ello resolver el problema judío (se ha visto, en cambio, surgir una cuestión nacional palestina). Durante toda la primera mitad del siglo, el sionismo fue un rechazo a la diáspora en el que se planteaba realmente el problema judío, y Palestina no fue un abrigo seguro para los judíos europeos amenazados por el nazismo (menos seguro, de todas formas, que Estados Unidos, país al que los ejércitos de Rommel nunca intentaron invadir y hacia el cual la Organización Sionista Mundial buscó impedir toda inmigración judía). En relación con el liberalismo (la defensa del *statu quo*) y el sionismo (la "normalización" del pueblo judío), el socialismo permitió a los judíos reconocerse en un proyecto universalista (la emancipación del proletariado) concebido como vía para la

liberación social de todos los oprimidos. Esto explica también la enorme atracción que ejerció sobre el mundo judío.

Se podría intentar resumir la tendencia dominante del marxismo sobre la cuestión judía de la siguiente manera:

a) la especificidad judía (étnica, cultural, religiosa) y su permanencia histórica fue reducida a la función socioeconómica reservada a los judíos desde la antigüedad hasta el desarrollo del capitalismo: el comercio; sobre esta base se elaboró la concepción de los judíos como casta o pueblo clase;
b) el antisemitismo fue considerado primero como un fenómeno característico del atraso social, luego como un arma de propaganda de la clase dominante para volver hacia un blanco equivocado el anticapitalismo de las masas trabajadoras y la pequeña burguesía; esta interpretación perduró cuando el antisemitismo se implantó en el corazón de la Europa capitalista, en el período de entreguerras, convirtiéndose en uno de los elementos constitutivos del régimen nazi;
c) en una sociedad económicamente avanzada, el antisemitismo debía desaparecer, al igual que cualquier otra forma de oscurantismo feudal, y la casta comercial judía debía disolverse, perdiendo así la alteridad cultural judía su fundamento material;
d) la emancipación judía de Europa occidental (en particular de Francia) era tomada como modelo y transformada en paradigma histórico; la asimilación se convertía en una especie de etapa obligada en la evolución de toda sociedad civil y se integraba en la ideología del progreso que definía el horizonte cultural del marxismo positivista de la Segunda Internacional;
e) la ineluctabilidad de la asimilación privaba también al problema judío, en Europa oriental, de su carácter nacional; la cuestión judía era abordada como problema económico y político (el papel del comercio judío, las consecuencias de la legislación antisemita, etc.) o como cuestión nacional del pasado, nunca como cuestión nacional del presente;
f) el sionismo era percibido como una reacción nacionalista judía al antisemitismo y denunciado por su efecto dañino sobre el proletariado judío: colonizar Palestina implicaba renunciar a combatir al capitalismo en la diáspora; hasta 1929, casi ningún marxista tomó conciencia de los conflictos nacionales que la colonización sionista podía crear en Palestina (entre las raras excepciones, se puede citar a Kautsky, al Partido Comunista Palestino al principio y, del lado sionista, a Martín Buber y a Chaim Jitlovsky).

Esta tendencia fue dominante, pero no única. El análisis marxista de la cuestión judía era pluralista: en cada uno de los puntos enumerados se encuentran excepciones o cursos diferentes: los judeomarxistas (Medem, Borojov) percibieron la dimensión nacional del problema judío en el imperio zarista; Trotsky, Rosa Luxemburgo, Abraham Léon y los marxistas de la Escuela de Fráncfort (Horkheimer) alcanzaron a considerar al antisemitismo como un fenómeno eminentemente moderno, ya no como un residuo feudal sino como una manifestación del capitalismo tardío, enraizado a la vez "en las relaciones sociales objetivas y en las conciencias y el inconsciente de las masas".[1] Esta discrepancia de interpretaciones explica el título de nuestra investigación: "los" marxistas y no "el" marxismo. Una discrepancia fundamental separaba a aquellos que preconizaban la asimilación (de Bauer a Kautsky, de Lenin a Léon) de aquellos que reivindicaban el carácter nacional de los judíos de Europa oriental (Medem, Borojov). Estos últimos, en su oportunidad, se dividieron entre la hipótesis de la autonomía nacional en la diáspora y la creación de un Estado judío en Palestina. La dialéctica asimilación-nacionalidad estaba, pues, en el centro del debate. Por un lado Kautsky, para quien la supervivencia del judaísmo era un residuo de la Edad Media en la sociedad moderna; por el otro, Chaim Jitlovsky, quien no comprendía por qué los judíos debían considerarse como "4% de otro", cuando eran 100% de ellos mismos.[2] El balance de ese debate lo sacó Isaac Deutscher de la siguiente manera: "En tanto que marxistas, nos esforzamos teóricamente en negar que el movimiento obrero judío tuvo una identidad propia, pero ésta existía. Era completamente evidente que el intelectual podía jugar su papel en ese marco y no valía la pena definirlo. De la clase obrera judía en Europa del Este surgió la floración de la literatura yiddish".[3]

La cuestión judía es, entonces, reveladora de ciertas fallas en el pensamiento marxista clásico, en particular de su incapacidad para percibir la importancia del fenómeno religioso en la historia y de su dificultad para pensar la nación. A pesar de su evidencia macroscópica, la dimensión religiosa del problema judío fue ocultada por la reducción economicista de la historia judía a la de una casta comercial urbana. Si se subestima este aspecto no se puede ni comprender en profundidad los orígenes y el desarrollo del antisemitismo, ni ver uno de los fundamentos de la alteridad hebraica en la historia. Si es falso limitar la cuestión judía

1 Véase la introducción de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno a Paul W. Massing, *Vorgeschichte des modernen Antisemitismus*, Fráncfort del Meno, EVA, 1985, p. VII.

2 Citado por Bernard Suchecky, "Sionistes-socialistes, Sejmistes et Poalej Tsion en Russie: les prémières années (1900-1907)", tesis EHESS, París, 1986, p. 98.

3 Isaac Deutscher, *Essais sur le problème juif*, París, Payot, 1969, p. 58.

a su dimensión religiosa (curso común de toda la historiografía hebraica, de H. Graetz a S. Doubnov, de S. Baron a L. Poliakov), sería completamente falso rechazar el elemento religioso en la definición de la identidad judía y en el análisis de sus transformaciones históricas. La sustitución de un determinismo económico por un determinismo teológico permitió plantear la cuestión judía en términos "materialistas", pero no superó los límites de una interpretación monocausal de la historia. Ahora bien, el señalamiento de Yosef Haym Yerushalami, según el cual "el pasado judío se presenta al historiador no como una unidad sino, en una medida que no consideraron sus predecesores del siglo pasado, como multiplicidad y relatividad",[4] nos recuerda la necesidad de un curso susceptible de integrar a la vez el elemento religioso y el elemento económico. Pensamos que la religión es un factor tan importante como la economía para comprender la cuestión judía porque, incluso si se acepta la teoría del pueblo clase, hay que admitir que el "pueblo" preexistió y sobrevivió a la "clase". Este rechazo se inscribía en una concepción materialista y racionalista de la religión percibida exclusivamente como sinónimo de oscurantismo y como instrumento de avasallamiento de los oprimidos. Las potencialidades subversivas de la fe, las "corrientes calientes" del pensamiento religioso escapaban completamente a los marxistas que analizaron la cuestión judía. Nadie, en el debate que hemos estudiado, vio en el judaísmo el aliado indispensable del materialismo en el ajedrez de la historia (Walter Benjamin). Para los socialistas, tanto el judaísmo como el antisemitismo eran "prejuicios" que el desarrollo de la Ilustración permitiría superar. Para los judeomarxistas, en particular, había que levantar una nación judía moderna, liberada de la religión; de ahí una extraña articulación entre el mesianismo que impregnaba la lucha del proletariado y el ateísmo de la *intelligentsia* socialista en la *Yiddishland*.

Dificultad también para pensar la nación. Los marxistas estuvieron obsesionados por la búsqueda de una definición objetiva del fenómeno nacional; tomaron los elementos constitutivos de la nación de la economía, la lengua, el territorio etc., olvidando a menudo tomar en cuenta la dimensión subjetiva de la nación: la conciencia de un grupo para formar una comunidad de cultura, unida por un destino colectivo. Ahora bien, la nación es una totalidad dialéctica en la que, sobre todo entre los pueblos oprimidos, la interioridad nacional es al menos tan importante como el factor económico (la existencia de un mercado nacional, etc.). Fue justamente esta debilidad del curso marxista clásico la que los judeomarxistas inten-

4 Yosef Hayim Yerushalami, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, La Découverte, 1984, p. 112.

taron superar. La riqueza y la actualidad de su trayectoria residen en su tentativa de pensar diferente la nación separándola del territorio, de concebir dialécticamente al internacionalismo como síntesis del universalismo y de la liberación nacional, del cosmopolitismo y del respeto a las especificidades culturales de las minorías nacionales. En el fondo, el proyecto bundista de autonomía nacional cultural comprendía ya el principio de una disociación entre ciudadanía y nacionalidad.

La cuestión judía es reveladora igualmente del retraso y de los límites en la confrontación de los marxistas con formas de opresión que no eran directamente de clase, como la opresión nacional, pero también racial y sexual. Se constata una analogía sorprendente entre la incomprensión de la cuestión judía y los límites en la manera de abordar el problema de la opresión de las mujeres. Por regla general, los socialistas alemanes y rusos se limitaban, según Annik Mahaim, a "plantear casi exclusivamente los problemas de las trabajadoras en términos de clase y muy poco de sexo".[5] Para ellos, la liberación de las mujeres se realizaría en el socialismo, pero no concernía directamente a las luchas cotidianas del movimiento obrero. Las mujeres eran consideradas como un sector del proletariado, y no como objeto de una opresión específica. Por lo demás, el rechazo al concepto de nacionalidad judía y la crítica al socialismo judío correspondían completamente a la oposición al feminismo y a la idea misma de un movimiento autónomo de liberación de las mujeres. Con unas cuantas excepciones, las mujeres no podían jugar un papel en el movimiento obrero más que en tanto que militantes consagradas a la causa del proletariado, pero no en tanto que representantes de un sexo oprimido. Rosa Luxemburgo aparecía, en ese sentido, como una figura emblemática de marxista y de revolucionaria que había alcanzado a imponerse en el movimiento obrero al precio de una doble autonegación: de su judeidad y de su femineidad.[6] Pero

5 Véase Annik Mahaim, "Les femmes et la social-démocratie allemande", en A. Mahaim, A. Holt y J. Heinen, *Femmes et mouvement ouvrier*, París, La Brèche, 1979, p. 80.

6 La identidad femenina de Rosa Luxemburgo aparece en su correspondencia con Leo Jogiches y una dimensión feminista tal vez estaba presente, aunque de manera escondida y subterránea, en su crítica a la estructura organizativa (centralista, burocrática y, en gran medida, "patriarcal") del SPD, como intentó ponerlo a la luz Cristel Neusüs ("Patriarcat et organisation de parti. Rosa Luxemburg critique des idées de ses comilitants masculins", en la recopilación hecha por G. Badía y C. Weill, *Rosa Luxemburg aujourd'hui*, París, Presses Universitaires de Vincennes, 1986, pp. 91-99). Hay que recordar, sin embargo, que Rosa Luxemburgo no era sólo una crítica de izquierda del SDP, sino también la principal dirigente de una organización revolucionaria polaca (SDKPiL), cuyo centralismo no tenía nada que envidiar al partido bolchevique. La pertenencia a dos capas oprimidas –los judíos y las mujeres– ha sido señalada como una fuente del compromiso comunista de Rosa Luxemburgo por Elizbieta Ettinger, *Rosa Luxemburg. Une vie*, París, Belfond, 1990.

páginas de la *Arbeiterzeitung* vienesa, una actitud extremadamente ambigua sobre el problema judío (rechazo a luchar contra el antisemitismo, denuncia de las finanzas y de la prensa "enjudiadas", etc.) a menudo iba acompañada de una feroz condena a la homosexualidad, lo que llevó a Karl Kraus a concluir que la palabra "camarada" (*Genosse*) no podía ciertamente derivar del verbo "gozar" (*geniessen*).[7] Pero no habría que hacer derivar esta actitud exclusivamente de la mojigatería y de la moral burguesa de "Cacania". En la Rusia soviética de los años veinte –es decir, antes del stalinismo–, era común y corriente considerar a las relaciones homosexuales como anormales y perversas.[8] El pensamiento socialista clásico no alcanzaba, en general, a concebir la lucha por la igualdad de los oprimidos como una lucha por el reconocimiento de su derecho a la diferencia. Los marxistas rusos, por ejemplo, proponían a las minorías nacionales una alternativa rígida –autodeterminación (separación estatal) o asimilación– que a menudo transformaba la lucha por la igualdad en búsqueda de la superación de la diferencia. Ahora bien, toda la cultura judía de Europa oriental en el momento decisivo del siglo –de la política (Medem, Jitlovsky) a la historia (Doubnov), a las ciencias sociales (Lestschinsky), a la literatura (Peretz, Aleichem, Asch), a la pintura (Chagall)– era la afirmación de una identidad judía y de su derecho a la diáspora. Tal vez sólo en la actualidad comienza a percibirse todo lo que la cultura de los siglos XIX y XX debe a la alteridad judía. Se podría clasificar a los judeomarxistas en la categoría, forjada por Hanna Arendt, de "los parias conscientes", que luchaban por el reconocimiento de esta alteridad inscribiéndola en la "liberación social y nacional de todos los oprimidos de Europa".[9] Los representantes judíos del marxismo ruso, alemán o austríaco eran, ellos también *outsiders*, empujados a la revuelta por su propia marginalidad social, pero no "parias conscientes". Algo hay de profundamente judío en el destino de Trotsky (Lev Davidovich Bronstein), quien escribió todas sus grandes obras en el exilio y fue condenado a una errancia permanente a causa de su coherencia política; pero, como lo señaló Hans Mayer, vivió toda su vida como "camarada Shylock" sin jamás ser consciente de ello.[10]

---

7 Véase Cesare Cases, *Il testimone secondario. Saggi e interventi sulla cultura del Novecento*, Turín, Einaudi, 1985, p. 180.

8 Véase Alix Holt, "Les bolcheviques et l'oppression des femmes", en A. Mahaim, A. Holt y J. Heinen, *Femmes et mouvement ouvrier* citada, p. 118.

9 Véase Hannah Arendt, *La tradition cachée. Le juif comme paria*, París, Christian Bourgois, 1987, p. 194.

10 Véase Hans Mayer, *Aussenseiter*, Fráncfort del Meno, 1975 (trad. italiana: *I diversi*, Milán, Garzanti, 1977, p. 291).

límites de esta visión progresista de la historia, que marcó tan profundamente el pensamiento del marxismo oficial de la Segunda y la Tercera internacionales. En el origen de la teoría de la asimilación y de la incomprensión del antisemitismo había una idea de progreso en virtud de la cual la historia era una evolución lineal, un mejoramiento gradual de la humanidad, la evolución de la sociedad siguiendo leyes naturales y el desarrollo de las fuerzas productivas bajo el capitalismo acercando ineluctablemente el advenimiento de un orden socialista. En 1890 Engels escribió que el desarrollo económico hacía risible y anacrónica toda manifestación de antisemitismo. Los socialistas y los comunistas cultivaron esta ilusión durante cincuenta años, hasta que Auschwitz se encargó de demostrar que el desarrollo económico y el progreso técnico también podían no corresponder al progreso humano y social. Luego de la derrota de las revoluciones en Alemania, Hungría e Italia, la Europa del período de entreguerras se encaminó sobre la vía que condujo a Auschwitz, vía que podía ser evitada pero que a partir de ese momento se volvió perfectamente posible. Para comprender la naturaleza del problema judío era necesario darse cuenta de que la historia también podía ser una marcha hacia la catástrofe y no hacia el progreso; había que resistir la "tempestad", no darse la ilusión de "nadar con la corriente". Esta lección es fundamental porque, como lo ha señalado Detlev Claussen, hoy no se puede elaborar un proyecto de emancipación social sin pensar en Auschwitz, que arroja una nueva luz sobre la "relación de la sociedad civilizada con la barbarie".[11] En efecto, hubo marxistas que dieron la voz de alarma: Rosa Luxemburgo, quien percibió la alternativa "socialismo o barbarie" y sintió en las convulsiones nacionalistas de la Alemania de 1915 un "aire de Kisinev"; Trotsky, quien previó en 1938 el exterminio físico de los judíos por el nazismo y consideró al antisemitismo como un "precipitado" de la cultura del capitalismo en declinación; Walter Benjamin, quien en 1940 escribió que, ante una victoria del fascismo, "ni siquiera los muertos estarán seguros". Pero sus voces permanecieron aisladas. Es abrevando en esta tradición que el marxismo podrá renovarse hoy día.

11 Detlev Claussen, *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte der modernen Antisemitismus*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1987, p. 10.

Addenda

De la Escuela de Fráncfort a Ernest Mandel. Preguntas y atolladeros del marxismo ante Auschwitz

El debate marxista sobre la "cuestión judía" abarca un siglo de historia –desde Karl Marx hasta Abraham Léon, desde la emancipación hasta Auschwitz– y revela un profundo entrecruzamiento, cuyos primeros signos aparecen en la segunda mitad del siglo XIX en Europa central, entre una minoría en diáspora y una corriente de pensamiento universalista y revolucionario. Justamente de este encuentro, que desemboca en una "simbiosis" de múltiples facetas, surgió la controversia teórica y política que es el tema central de este libro; un encuentro también marcado por crisis y rupturas.

El encuentro judeo-marxista va acompañado por ilusiones y retrocesos generalmente pagados a un precio muy alto. Es una forma de ceguera que, salvo raras excepciones, golpea al pensamiento marxista ante a la emergencia del antisemitismo moderno, desde sus primeras manifestaciones en Europa, hacia finales del siglo XIX, hasta el horror de Auschwitz. Sin embargo, sería erróneo considerar estos límites como producto de la exterioridad del marxismo respecto de la historia judía. Muy por el contrario, constituye una de sus dimensiones culturales y políticas, en una época en la que, gracias a la emancipación, los judíos se habían convertido en ciudadanos con plenos derechos en la mayoría de las sociedades europeas.

Sería más provechoso comprender este debate como una manifestación propia de las culturas yíddish y judeo-alemana, aquí analizadas en sus conexiones profundas con las ideas y la historia del movimiento obrero. El genocidio judío

fue una ruptura radical que, en un lapso extremadamente breve, entre 1941 y 1945, puso fin a un debate nacido un siglo antes. La prolongada duración del encuentro entre los judíos y el marxismo fue sustituida por la rapidez del exterminio. Si la emancipación había echado las bases de esta convergencia, Auschwitz las aniquiló (al menos en el espacio geográfico y cultural en el que se había producido). Hitler se encargó de eliminar a los judíos; después de la guerra, en Europa –en la Unión Soviética, desde finales de los años veinte– el stalinismo se ocupará de destruir al marxismo viviente, por un lado, transformándolo en ideología de Estado y, por otro, suprimiendo a sus representantes más originales y auténticos.

El debate marxista "clásico" sobre la cuestión judía se detiene entonces en Auschwitz, no por haberse agotado, sofocado o superado, sino por haber sido aniquilado junto a aquellos que lo habían creado y animado. El marxismo de posguerra va a ser mucho "menos judío" que el del siglo XIX o el de la primera mitad del siglo XX. Durante unos treinta años su epicentro se desplazará de Europa central y oriental al mundo latino (particularmente a Italia y Francia, con prolongaciones muy significativas en América Latina) para finalmente arraigar, desde finales de los setenta, en la cultura anglosajona, especialmente en las universidades norteamericanas.[1] Al finalizar la guerra, los sobrevivientes del "judeomarxismo", sionistas o bundistas, se instalan, en la mayoría de los casos, en Israel, donde enfrentan una realidad y unos problemas radicalmente nuevos. Esta dislocación mayor en la relación entre los judíos y el movimiento obrero, después de 1945, explica en gran medida la ausencia de un debate sobre las causas, formas y consecuencias de la eliminación de los judíos de Europa.

Las querellas históricas y políticas analizadas en este libro literalmente son truncadas durante la guerra. El genocidio revela sus límites y, al mismo tiempo, las consuma brutalmente al suprimir su objeto. El contexto cultural y político del período de posguerra no contribuye ni a cuestionar esta ruptura ni a colmar ese vacío histórico. En efecto, durante los años cuarenta y cincuenta, el marxismo se convierte en un elemento esencial de la cultura antifascista, en la cual la tragedia judía es reducida a un aspecto marginal del conflicto gigantesco que asoló Europa.

La derrota del nazismo, el avance del Ejército Rojo en Europa central y el desarrollo impresionante de los partidos comunistas en los países en los que ha-

1 Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, Londres, Verso, 1983 (edición en español: *Tras las huellas del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1986).

bían tenido un papel dirigente dentro de la Resistencia favorecen, en el período inmediatamente posterior a la guerra, el regreso a una filosofía del progreso que no deja sitio a los esfuerzos para reflexionar sobre la catástrofe. Así, el marxismo se caracteriza por su *silencio* sobre Auschwitz. ¿Podemos prestar atención a la "pequeña diferencia" cuando la historia, después de haber limpiado una montaña de cadáveres, parece haber encontrado un desenlace feliz y cuando su espíritu aparece encarnado en un siniestro personaje que avanza triunfalmente, ya no sobre un caballo blanco, como Napoleón visto por Hegel en Jena, sino al mando de un tanque soviético?[2] Este silencio se prolongó hasta nuestros días. El gran historiador británico Eric J. Hobsbawm, por dar sólo un ejemplo, abre su balance del siglo XX constatando la impresionante "regresión" que este último implica con respecto a los niveles de civilizaciones consideradas sólidas en el mundo occidental todavía en vísperas de 1914. Recuerda que entonces se creía haber desterrado definitivamente la tortura y la masacre de poblaciones civiles durante una guerra, pero no dedica sino unas pocas líneas al margen a los campos de exterminio nazis.[3] Sin embargo, Auschwitz cuestiona también a la tradición de pensamiento fundada por Marx.

El marxismo "oficial" percibirá los campos de exterminio como una manifestación entre otras, *sin calidad propia*, del "capitalismo monopólico" y de la "decadencia imperialista". La visión del genocidio judío como expresión extrema del racismo moderno ha sido con mucha mayor frecuencia una fórmula retórica que una interrogación fecunda e innovadora sobre el estado de las mentalidades y las ideologías racistas en la historia del mundo occidental. El pensamiento de Marx ciertamente influyó y fecundó las ciencias sociales a lo largo de todo el siglo XX, pero ningún marxista, al menos hasta una época reciente,[4] ha realizado un estudio profundo sobre estos problemas. Este silencio no ha sido el modo más digno ni el más fecundo para rendirle homenaje a los militantes e intelectuales –se cuentan por millares– que perdieron la vida en los centros de muerte del Tercer Reich. Dicho sucintamente: el marxismo no es la excepción

2 Según las expresiones atribuidas por Roger Caillois a Alexandre Kojève, aquí tomadas de Lutz Niethammer, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Hamburgo, Rowohlt, 1989, p. 77.

3 E. J. Hobsbawm, *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, Londres, Michael Joseph, 1994, cap. I (edición en español: *Historia del siglo XX. 1914-1991*, Buenos Aires, Grijalbo, 1998).

4 Véanse, a modo de ejemplos, Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, París, La Découverte, 1988; Edward W. Saïd, *Culture and Imperialism*, Londres, Vintage, 1994; Detlev Claussen, *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1987.

en una cultura europea ciega ante la ruptura de la civilización que representa Auschwitz.

Por su parte, este libro subraya las intuiciones fulgurantes y premonitorias de dos figuras excepcionales, León Trotsky y Walter Benjamin, que supieron salir de la tendencia general y dieron pruebas de una gran clarividencia sobre las consecuencias que la guerra podía tener sobre el destino del judaísmo europeo. En 1938, Trotsky preveía que un nuevo conflicto desembocaría en la "exterminación física" de los judíos; en 1940, en unas *Tesis* salvadas milagrosamente del éxodo y el suicidio de su autor, Benjamin bosquejaba las líneas de una nueva visión de la historia, en la que la idea de catástrofe había reemplazado al mito del progreso. Sus enfoques son radicalmente diferentes –el primero era un revolucionario ateo y rigurosamente racionalista; el otro, un pensador judío en busca de una síntesis entre materialismo histórico y redención mesiánica– pero sus conclusiones son completamente convergentes. Trotsky indicaba con fuerza la gravedad del peligro inminente; Benjamin elaboraba las categorías filosóficas capaces de reconocer y pensar el desgarro de Auschwitz. El exiliado ruso casi parecía traducir en términos políticos la idea, defendida por el crítico judío alemán, de concebir la revolución ya no como la "locomotora" de la historia sino más bien como el "freno de alarma" capaz de detener el curso hacia la catástrofe. Los dos serán arrastrados por la barbarie del siglo, víctimas respectivamente del stalinismo y del nacionalsocialismo.[5]

Son los herederos de esas dos figuras quienes, después de la guerra, continúan su reflexión. En verdad, no se trata de la reanudación de un debate sino de análisis aislados, prácticamente desconocidos para la época, realizados por intelectuales marginados, exiliados o sobrevivientes de la masacre hitleriana. El intento por pensar Auschwitz dentro del ámbito marxista (a veces transformándolo) será la tarea que, a partir de enfoques diferentes pero paralelos, llevarán a cabo la Escuela de Fráncfort y Ernest Mandel. Horkheimer y Adorno, en *La dialéctica de la razón*, desarrollaron ciertos temas presentes en las *Tesis* de Benjamin. Poco después de la guerra, otros filósofos pertenecientes al Instituto de

5 Cf. capítulo VIII. Sobre este tema, véase Michael Löwy, "'Avertisseur d'incendie': la critique de la technique chez Walter Benjamin", en *Futur Antérieur*, 1994, n° 23-24. Véase también Enzo Traverso, "Trotsky et Benjamin. Sur une relation d'"affinité élective'", en *Cahiers Léon Trotsky*, 1992, n°47, pp. 55-64 (editado previamente en español: "Walter Benjamin y León Trotsky", en *Cuadernos del Sur*, n° 13, 1991, pp. 137-145).

Investigaciones Sociales o próximos al mismo, como Leo Löwenthal, Herbert Marcuse y Günther Anders, hacen de Auschwitz el punto de partida de su crítica de la civilización moderna. Ernest Mandel, marxista belga de origen judeo-alemán, había sido amigo y camarada de Abraham Léon y, como éste, había sido arrestado, aunque logró evadirse de un campo de trabajo en Alemania. Sin duda, su obra contiene el intento más coherente de interpretar el genocidio judío a partir de las categorías del marxismo clásico, desarrollando así el enfoque de Trotsky.

Sin embargo, es necesario constatar un hiato de casi cuatro décadas entre la reflexión de la Escuela de Fráncfort, desarrollada después de la guerra, y la de Mandel, que data esencialmente de finales de los ochenta. Una vez más, como para Trotsky y Benjamin, estas dos corrientes de pensamiento siguen caminos separados, sin encontrarse nunca. Evidentemente, la imposibilidad de este encuentro se debe, en gran medida, a lo que Perry Anderson captó como una de las marcas fundadoras del marxismo occidental –su repliegue en la filosofía y la estética– y Martin Jay consideró una de las características esenciales del marxismo de Fráncfort, es decir su separación radical del movimiento obrero organizado.[6] Este aislamiento le permitió, por un lado, preservar su autonomía y su originalidad pero, por otro lado, paulatinamente lo condenó a la pérdida de todo anclaje social. Con la notable excepción de Herbert Marcuse, el marxismo de Fráncfort (y, evidentemente, su versión radical, representada por Günther Anders, el más interesante de sus "compañeros de ruta") parece adquirir una dimensión cada vez más antiutópica, hasta fundarse sobre un paradigma que se podría llamar, en las antípodas de Ernst Bloch, el "principio desesperanza" (*das Prinzip Verzweiflung*).[7]

Mandel, en cambio, desarrolló una teoría crítica de la sociedad, indisociable de un proyecto político que encuentra su sujeto en las clases explotadas. Su mar-

6 Véanse especialmente los capítulos finales de Martin Jay, *L'imagination dialectique. Histoire de l'École de Francfort et de l'Institut de recherches sociales (1923-1950)*, París, Payot, 1977 (edición en español: *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Madrid, Taurus, 1991) y Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, París, Maspero, 1977 (edición en español: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo XXI, 1976).

7 Anders reemplaza la ontología del *todavía no* de Ernst Bloch (*Noch-Nicht-Sein*) por una antiutopía de la espera de la destrucción (*Noch-Nicht-Nichstein*). Cf. Konrad-Paul Liessman, *Günther Anders*, Hamburgo, Junius Verlag, 1993, p. 92. Desde este punto de vista, *Die Antiquiertheit des Menschen* puede ser considerada como la antítesis de la obra de E. Bloch, *Principio esperanza* (París, Gallimard, 3 volúmenes).

xismo es utópico, generoso, permanentemente abierto a los cambios, a las "bifurcaciones" de la historia susceptibles de ser transformadas en rupturas revolucionarias. Como pensador, Mandel alcanzó su cenit en el período siguiente a mayo del '68, y el desenlace neoliberal del bloque soviético, entre 1989 y 1991, estuvo a punto de quebrarlo. Por lo tanto, su recorrido está muy separado del de Adorno y de Anders; el único elemento que comparten, a pesar de todo, es el mismo rechazo al stalinismo.

La Escuela de Fráncfort

Walter Benjamin había abierto el camino para la reflexión de los intelectuales de Fráncfort sobre el genocidio judío, afirmando la necesidad de elaborar una nueva forma de materialismo histórico que "haya aniquilado en él la idea de progreso".[8] Sobre la huella de Benjamin, el esfuerzo de repensar la historia a la luz de Auschwitz es esbozada por Adorno y Horkheimer, hacia el final de la guerra, en *Dialektik der Aufklärung*. Un capítulo de esta obra, redactado con la colaboración de Leo Löwenthal entre 1943 y 1944, está dedicado al análisis del antisemitismo. En él, la "solución final" es presentada como el paradigma de una barbarie hacia la cual converge todo el recorrido de la civilización occidental, caracterizado como un proceso de "autodestrucción de la razón" (*Selbstzerstörung der Vernunft*).[9] Las potencialidades emancipadoras del racionalismo humanista de la Ilustración, explican Adorno y Horkheimer, gradual pero inexorablemente dejaron su sitio a una racionalidad instrumental, ciega y dominadora. Como Benjamin en su alegoría del Ángel de la Historia, parecen dar vuelta la visión positivista de una larga evolución linear y automática de la humanidad hacia el progreso, para percibir en el nacionalsocialismo el término del recorrido del mundo occidental. Auschwitz descubre la dimensión destructora de la *Aufklärung* que finalmente se revela, en lugar del Espíritu absoluto de Hegel, como el verdadero contenido de la historia.[10] Esta ruptura con la filosofía del

8 Cf. capítulo VIII.

9 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1988, p. 3 (edición francesa: *Dialectique de la raison*, París, Gallimard, 1974, p. 14; edición en español, con traducción de H. A. Murena: *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1969).

10 Paul Connerton, *The Tragedy of Enlightenment. An Essay on the Frankfurt School*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 114.

progreso todavía es incompleta –y en ese sentido, menos radical que en Benjamin–, en la medida en que Horkheimer y Adorno presentan al nazismo como un "regreso a la barbarie de la sociedad civilizada" (*Rückkher der aufgeklärte Zivilisation zur Barbarei*),[11] que de este modo podría ser interpretado, en sentido literal, como una *regresión* al pasado más que como la emergencia de una "barbarie" moderna, fundada sobre las estructuras materiales, ideologías y mentalidades de la civilización industrial.[12] Algunas fórmulas apreciadas por Adorno y Horkheimer, como "el progreso se vuelve regresión",[13] no hacen más que dialectizar una visión de la historia incapaz de romper con la idea de su movimiento –una alternancia de avances y retrocesos– sobre un eje diacrónico lineal.

Basado en el pedestal de Hegel y Marx, el proceder crítico de Adorno y de Horkheimer se enriquecía con los aportes de Weber, Benjamin y Freud para llegar a una primera síntesis coherente. La gran fuerza de una obra como *Dialektik der Aufklärung*, concebida y publicada durante el exilio, sólo será percibida mucho más tarde, hacia finales de los sesenta, al ser reeditada en Alemania. Desde ese momento, su influencia será duradera. Su enfoque es radicalizado por Herbert Marcuse en *Eros y civilización* (1954), cuya introducción presenta a "los campos de concentración, los exterminios en masa, las guerras mundiales y las bombas atómicas" ya no como una "recaída en la barbarie", sino como "el cumplimiento no reprimido de lo que las conquistas modernas ofrecen al hombre en los ámbitos de la ciencia y de la técnica".[14] Para Günther Anders, autor de *Die Antiquiertheit des Menschen* (1956 y 1980), lejos de sumergir de nuevo a la humanidad en una barbarie ancestral, Auschwitz e Hiroshima anuncian la llegada de una nueva era para la especie humana, de ahí en más convertida en "obsoleta" en un mundo dominado por la técnica y, por lo tanto, susceptible de ser totalmente exterminada.[15] En las cámaras de gas de Auschwitz y Treblinka, los judíos y gitanos fueron eliminados con métodos industriales, tal como una máquina "trata" a su materia prima (*Rohstoff*). En Hi-

11 M. Horkheimer y T.W. Adorno, obra citada, p. 3 (p. 19 de la edición francesa).

12 Según Michael Löwy y Eleni Varikas, Adorno procedió a una "problematización dialéctica de la noción de progreso", sin por ello "sacarla del horizonte conceptual" ("'L'esprit du monde sur les ailes d'une fusée': la critique du progrès chez Adorno", en *Revue des Sciences Humaines*, 1993, n° 229, pp. 53 y 59).

13 M. Horkheimer y T.W. Adorno, obra citada, p. 6 (p. 18 de la edición francesa).

14 Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, París, Éditions de Minuit, 1963, pp. 15-16 (edición en español: *Eros y civilización*, Buenos Aires, Ariel, 1995).

15 Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Munich, C. H. Beck, 1985.

roshima, subraya Anders, tuvimos un anticipo de que la humanidad entera puede ser aniquilada, que el Apocalipsis dejó de ser una visión profética para convertirse en una amenaza del todo concreta. En esta era, en la cual la tragedia judía y la bomba atómica revelan un peligro para nuestra existencia sobre la tierra, toda distinción entre ontología y ética parece superada. La tarea liberadora que, desde Marx, constituye el horizonte del socialismo, ahora coincide con una tarea "conservadora", con vistas a la preservación del planeta y el género humano. De esta manera, Sanders definía su compromiso político como el de un "conservador ontológico".[16] Sin duda, su obra expresa el esfuerzo más consecuente de repensar el marxismo bajo la luz negra de Auschwitz. Su intención no es tanto la de "explicar" las cámaras de gas cuanto la de establecer el punto de partida de una crítica radical del orden social existente y de un proyecto de liberación social y humana.

Este proceder sale al cruce de aquellos que intentaron ver en el nacionalsocialismo la culminación de una empresa secular (iniciada inmediatamente después y contra la Revolución Francesa) de "destrucción de la Razón" (G. Lukács).[17] Tanto la estructura de los campos de exterminio, en el entrecruzamiento de varias experiencias e instituciones modernas (el cuartel, la penitenciaría, el matadero, la fábrica y la administración burocrático-racional), como su ideología subyacente (la biología racial) son el producto de un recorrido histórico realizado por Europa a lo largo de varios siglos, cuya línea general tradicionalmente había sido interpretada, desde Thomas Hobbes a Norbert Elias, como un avance del "proceso de civilización".[18] Auschwitz mostró que ese camino también podía ser la antesala del Infierno. Si se rechaza esta constatación, los campos de la muerte aparecen como absolutamente inconcebibles, salvo bajo la forma, intelectualmente inaceptable, de un descarrilamiento repentino e inexplicable de la historia. El develar esta aporía de la civilización es uno de los aportes más importantes de la Escuela de Fráncfort.

Desde Karl Kautsky hasta Nicolai Bujarin, de Otto Bauer a Lenin, el marxismo "científico" siempre había concebido al socialismo más como una "supe-

16 Entrevista a Günther Anders por Mathias Greffrath (1979), en *Das Günther Anders Lesebuch*, Zurich, Diogenes Verlag, 1984, p. 319. Véase también, de G. Anders, *Besuch im Hades. Auschwitz und Breslau*, Munich, C. H. Beck, 1979.

17 György Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlín, Aufbau Verlag, 1995 (edición francesa: *La destruction de la raison*, París, L'Arche, 1995).

18 Norbert Elias, *Le processus de civilisation*, París, Calmann-Lévy, vol. I: "La civilisation des mœurs", 1973 y vol. II: "La dynamique de l'Occident", 1975 (edición en español: *El proceso de la civilización*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989).

ración" del capitalismo que como una fractura profunda y radical con la civilización industrial. Lejos de cuestionar nuevamente el desarrollo social y económico conocido por el mundo occidental desde finales del siglo XVIII, la revolución proletaria debía encargarse de eliminar las relaciones sociales que, de ahí en más, constituían un obstáculo para el crecimiento de las fuerzas productivas. Las formas burguesas de propiedad y las fronteras nacionales trababan una evolución socioeconómica que sólo la clase obrera estaba en situación de asegurar cuando hubiera llegado al poder. Concebido de esta manera, el socialismo era tanto el heredero y el continuador como el sepulturero del capitalismo. La industria y la dominación de la naturaleza a través de la ciencia y la técnica –es decir, todo lo que la cultura del siglo XIX había definido como "progreso"– eran la base de una civilización que los marxistas no querían trastocar. Como lo lamentará Ernst Bloch en *Herencia de este tiempo*,[19] los marxistas –tanto socialistas como comunistas– habían abandonado la crítica de la modernidad industrial para dejarle la exclusividad a una cultura romántico-conservadora, oscurantista y reaccionaria en la mayoría de los casos (Spengler), pero también capaz de producir genios de la talla de Nietzsche y Heidegger (H. Marcuse y G. Anders van a formarse en su escuela).

Esta rápida digresión indica la *ruptura* obrada por la Escuela de Fráncfort dentro del pensamiento marxista. De esta manera, Benjamin en 1940, Adorno, Horkheimer, Löwenthal, Marcuse y Anders durante o poco después de la guerra, en sus escritos reanudaron una crítica de la civilización que, iniciada por Rousseau y Fourier, había sido sustancialmente abandonada después de Marx.[20] Una obra como *Dialektik der Aufklärung* muestra que en el origen de esa ruptura teórica hay una fractura de la historia, consumada en los campos de exterminio nazis. Como se ha señalado en el capítulo IX –aunque sin extraer todas sus consecuencias–, esta ruptura también se produce dentro de la misma Escuela de Fráncfort. Al comienzo de la guerra sus miembros todavía estudiaban al nacionalsocialismo como una forma de "capitalismo monopólico" (Friedrich Pollock) y defendían una visión marxista completamente tradicional del antisemitismo. Por ejemplo, en un artículo de Horkheimer como "Die Juden und

19 Ernst Bloch, *Héritage de ce temps*, París, Payot, 1978.

20 Entre los escritos producidos en este período en la Escuela de Fráncfort y marcados por el genocidio judío, además de *Dialektik der Aufklärung*, se pueden indicar los primeros fragmentos de *Minima moralia* (París, Payot, 1991) redactados por T.W. Adorno en 1944, y el ensayo de Leo Löwenthal, "Terror's Atomization of Man. The crisis of the Individual", en *Commentary*, enero de 1946 (incluido en *Schriften*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1982, vol. III).

Europa" (1939)[21] o en una obra como *Behemoth* (1942), en la que Franz Neumann explícitamente excluía la posibilidad del genocidio nazi: "La función política interna del antisemitismo –escribía– impedirá, entonces, el exterminio total de los judíos. El enemigo no puede ni debe desaparecer; siempre hay que tenerlo listo para que sirva de chivo expiatorio de todos los males engendrados por el sistema social y político".[22] Una vez suprimido su objeto, pensaba, el odio antisemita habría perdido su razón de ser. Después de la "solución final", estos análisis parecen inadecuados y desactualizados (lo que no le quita valor a una obra como *Behemoth*, en la que el estudio del sistema de poder nazi será el punto de partida de Raul Hilberg, uno de los principales historiadores de la destrucción de los judíos de Europa).[23]

En este sentido, *Dialektik der Aufklärung* marca un cambio. En 1944, el punto de partida de Horkheimer y Adorno es la constatación de que el exterminio total es *posible*. En cambio, es la utopía de un mundo emancipado la que, después de Auschwitz, resulta prohibida o mutilada para siempre. Si registran la fractura de la civilización consumada en Auschwitz, a sus ojos ésta aparece como imposible de superar. Auschwitz puso fin a la dialéctica histórica fundada sobre la lucha de clases y revela una dialéctica negativa de la dominación que ya no deja lugar alguno para una utopía emancipadora. El marxismo, parecen concluir, no puede reconocer Auschwitz sino al precio de una automutilación.[24]

---

21 Cf. capítulo IX.

22 Franz Neumann, *Béhémoth. Structure et pratique du national-socialisme*, París, Payot, 1987, p. 129. Para una visión de conjunto de la Escuela de Fráncfort con respecto al antisemitismo, véanse Matin Jay, "The Jews and the Frankfurt School: Critical Theory's Analysis of Anti-Semitism", en *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 90-100, y sobre todo, Michael Schäfer, *Die Rationalität des Nationalsozialismus. Zur Kritik philosophischer Faschismustheorien am beispiel der Kritischen Theorie*, Veinheim, Beltz-Athenäum, 1994.

23 Véase la autobiografía de Hilberg, en la que reconoce cuánto le debe a Franz Neumann, de quien había sido alumno en Nueva York al final de la guerra (cf. Raul Hilberg, *La politique de la mémoire*, París, Gallimard, 1996).

24 Esta resignación no será compartida por Marcuse (ni, a su manera, por Anders). Sobre el conflicto que en 1969 enfrentó a Marcuse con Horkheimer y Adorno, véase Rolf Wiggershaus, *L'École de Francfort. Histoire, développement, signification*, París, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 612-617. Se puede recordar que, cuando en 1968 fue ocupado por los estudiantes de Fráncfort, el Instituto de Investigaciones Sociales fue rebautizado como "Instituto Walter Benjamin".

Ernest Mandel

La idea de que las categorías del marxismo clásico puedan mostrarse incapaces de explicar el genocidio judío no surgió nunca del espíritu de Ernest Mandel. En el momento de la Liberación, tenía veintidós años y su fe en las potencialidades revolucionarias del proletariado industrial era inquebrantable. Durante la guerra no había vivido en el exilio, como Adorno y Anders, sino en Bélgica y en Alemania. En Amberes había sido miembro activo de los grupos trotskistas que, en la clandestinidad, contribuyeron a organizar la Resistencia. En dos ocasiones fue arrestado y logró escapar. Internado en un campo de trabajo en Alemania, entró en contacto con algunos guardias que habían sido miembros de la socialdemocracia y del Partido Comunista, y logró convencerlos de que lo ayudaran a evadirse.[25] Su audacia le evitará ser deportado a Auschwitz. Es la primera vez que manifiesta su vocación indestructible de *Aufklärer*. Más que el país de los verdugos, Alemania le parecía, como a todos los comunistas del período de entreguerras, la patria de Rosa Luxemburgo y el corazón de la revolución europea.

En 1946, en el epílogo de la primera edición de la obra de Abraham Léon, *La concepción materialista de la cuestión judía* (cf. capítulo X), el joven Mandel intentaba analizar el genocidio judío. No empleaba esta palabra, que acababa de aparecer y todavía no era de uso corriente, pero señalaba la cifra de cinco millones de víctimas: "A la imaginación humana –escribía– le cuesta mucho representarse concretamente el significado de ese saldo".[26] En su opinión, el absurdo de semejante tragedia era sólo aparente, porque encontraba sus raíces en "un mundo en agonía". Aunque frente a los guetos, los trenes de la muerte, las ejecuciones en masa, las cámaras de gas y los hornos crematorios, toda explicación parece estar "por debajo de todo el horror de la realidad", advertía contra la tentación de ver en eso "una catástrofe brusca y única" de la historia. Ciertamente, los judíos habían sido "más duramente golpeados que cualquier otro pueblo", pero no había que olvidar que su destrucción había tenido lugar en una época en la que la humanidad entera corrió el riesgo de caer en un abismo sin retorno. La guerra había amenazado arrasar con "todo lo que la civilización de veinte siglos había acumulado lentamente", como atestigua-

25 Cf. la entrevista a Ernest Mandel realizada por Tariq Ali (1989), "The Luck of a Crazy Youth", en *New Left Review*, 1995, n° 213.

26 Ernest Mandel, "La question juive au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale", epílogo al libro de A. Léon, *La conception matérialiste de la question juive*, París, Éditions Pionniers, 1946, p. I.

ban sus sesenta millones de víctimas.[27] El genocidio de los judíos, afirmaba, no hacía más que "empujar hasta el paroxismo la barbarie de los métodos habituales del imperialismo de nuestra época",[28] y ante todo, la de las masacres coloniales. Las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki mostraban que el nazismo no tenía el monopolio de la violencia contra víctimas inocentes y Mandel no dejaba de inquietarse –a justo título, pero recurriendo a fórmulas exageradas, bastante desafortunadas– por la suerte reservada a los alemanes expulsados de los territorios ocupados por el Ejército Rojo.[29] El texto de Mandel concluye con la reafirmación de una dicotomía clásica entre el pesimismo de la razón –"la humanidad ha concluido un largo camino desde que se rebeló por la suerte de las víctimas de la guerra de Crimea"–[30] y un inquebrantable optimismo de la voluntad: "No tenemos ninguna razón para desesperar por el destino de la humanidad".[31]

En esa época, el joven Mandel veía al genocidio judío como *un crimen del imperialismo*; sin duda, uno de los más terribles en el marco de una guerra que había superado todos los horrores conocidos por el género humano hasta ese momento, pero ciertamente no como un hecho *único*, es decir, *cualitativamente diferente* de las masacres coloniales y las violencias tradicionales del sistema de dominación capitalista.

Después de ese texto, habrá que esperar cuarenta años para que Mandel escriba de nuevo sobre el tema. Tendrá la ocasión de hacerlo en 1986, con la publicación de un libro sobre la Segunda Guerra Mundial, luego con un coloquio en Bruselas sobre el totalitarismo nazi, en 1988, y finalmente por el enorme impacto del *Historikerstreit* en Alemania. Durante las décadas que separan su primer texto de 1946 de los posteriores, dedicó muchos estudios al problema del fascismo, aunque sin prestar una atención particular a su dimensión antisemita.[32]

27 Ibídem.

28 Ídem, p. II.

29 Incluso llegaba a escribir: "Los trenes de la muerte se pusieron a rodar en la dirección opuesta y con un cargamento humano diferente" (ibídem). Se puede observar, de modo puramente anecdótico y sin que ello signifique la menor afinidad intelectual, que Martin Heidegger había realizado una consideración análoga en sus cartas a Marcuse de 1947 (cf. Jürgen Habermas, "Martin Heidegger: l'œuvre et l'engagement", en *Textes et contextes*, París, Éditions du Cerf, 1994, pp. 193-194).

30 E. Mandel, lugar citado, p. II.

31 Ídem, p. XII.

32 Véase, particularmente, E. Mandel, *Du fascisme*, París, Maspero, 1974. En cambio, su libro *Trotsky* (París, Maspero, 1979) contiene una referencia muy breve sobre la previsión de Trotsky de 1938 sobre el exterminio de los judíos durante una nueva guerra mundial. El cambio de perspectiva es evidente en su último libro sobre el revolucionario ruso, en el que Mandel dedica todo un capítulo a la cuestión judía (*Trotski als Alternative*, Berlín, Dietz Verlag, 1992).

Lejos de ser excepcional, este silencio caracteriza a todos los autores que, entre los años sesenta y comienzos de los ochenta, analizaron las teorías marxistas sobre el fascismo. Los historiadores de la posguerra compartían con los marxistas de los años treinta la visión de un modelo de fascismo europeo en el cual el nacionalsocialismo no se singulariza y donde la dimensión antisemita no ocupa sino un lugar marginal.[33] Posteriormente, el debate sobre la especificidad del nazismo dará origen a desarrollos de la investigación histórica sobre el genocidio judío que, de golpe, harán que las controversias marxistas parezcan irremediablemente añejas.[34]

Es, pues, en ese contexto marcado por la emergencia de la memoria judía en el espacio público –acompañada por numerosos eventos mediáticos, desde el "negacionismo" hasta el *Historikerstreit*, pasando por el film *Shoah* de Claude Lanzmann– que Mandel siente la necesidad de volver sobre Auschwitz. Su punto de vista aparece entonces modificado y sus análisis son mucho más matizados.

En sus escritos de este último período, Mandel ya no dudaba en reconocer la singularidad del genocidio judío. El asesinato "deliberado y sistemático de seis millones de hombres, mujeres y niños sólo a causa de su origen étnico", escribía, no puede ser aprehendido sino como un hecho "único" en la historia, aunque esto no implica que no se lo pueda explicar y menos aún comparar.[35] El exterminio de los judíos de Europa no fue más que el cumplimiento de una larga cadena de violencias que jalonaron la historia del imperialismo y que ya se había traducido en otras masacres masivas, verdaderos genocidios, como el caso de los indios del Nuevo Mundo. La deshumanización de los judíos por parte del nazismo no deja de tener precedentes históricos, porque fue practicada en gran escala durante la Edad Media contra brujas, heréticos y adivinos; luego, en el mundo moderno, contra los negros y los pueblos colonizados. Por lo tanto, la singularidad del genocidio judío no tiene que ver con una mayor inhumanidad de los nazis con relación a sus ancestros europeos ni con la naturale-

33 Cf. capítulo IX.

34 Para una síntesis extremadamente clara y útil del debate historiográfico sobre el nazismo, véase Ian Kershaw, *Qu'est-ce que le nazisme? Problèmes et perspectives d'interpretation*, París, Gallimard, 1992.

35 Véanse, de E. Mandel, *The Meaning of the Second World War*, Londres, Verso, 1986, p. 92; "Prémises matérielles, sociales et idéologiques du genocide nazi", en H. Wismann e Y. Thanassekos, *Révision de l'Histoire. Totalitarismes, crimes et génocides nazis*, París, Éditions du Cerf, 1990, p. 169, y "Zum Historikerstreit. Ursprung, Wesen, Einmaligkeit und Reproduzierbarkeit des Dritten Reiches", en *Der zweite Weltkrieg*, Fráncfort del Meno, ISP Verlag, 1991, p. 209.

za específica de su antisemitismo.[36] En la base de la ideología hitleriana había una forma de racismo biológico que, sistematizado desde el siglo XIX por el darwinismo social, halló nuevos representantes en el grupo de los países occidentales, empezando por Francia (desde Gobineau hasta Vacher de Lapouge). Uno de los textos fundadores de la política antisemita del nazismo, *Los protocolos de los sabios de Sion*, que vulgarizaba el mito de una conspiración judía internacional, es de origen ruso.[37]

Paralelamente a su crítica de los enfoques eurocéntricos que aíslan a Auschwitz del racismo y de la opresión colonial, Mandel rechazaba el culto místico del "Holocausto". El genocidio judío debe ser historizado, su especificidad no puede deducirse sino a partir de un análisis comparativo. Desde tal perspectiva, este crimen, más que como la culminación de una judeofobia eterna, se presenta como el desenlace paroxístico de una violencia moderna ejercida por el imperialismo contra los pueblos considerados "inferiores", "subhumanos" o inasimilables. En *The Meaning of the Second World War*, Mandel escribía: "El antisemitismo tradicional, semifeudal y pequeñoburgués [...] llevaba a los pogromos, que para los asesinos nazis son lo que los cuchillos a la bomba atómica. Los orígenes de las cámaras de gas se encuentran en la esclavitud y el asesinato de los negros por la trata de esclavos, en la exterminación casi total de los indios de América central y meridional por los conquistadores. En estos casos, el término genocidio está totalmente justificado".[38]

El carácter único de la destrucción de los judíos no está vinculado con la naturaleza del odio antisemita de los nazis, que no se distinguía, en el plano cualitativo, de otras formas de racismo muy extendidas en esa época, tanto dentro como fuera de Alemania. Los gitanos, por ejemplo, fueron las víctimas de un genocidio comparable al de los judíos. Además, los proyectos nazis de reducir a los pueblos eslavos al estado de esclavos, lo que implicaba otras formas de exterminio en escala masiva, según Mandel hacen que, en su natu-

36 E. Mandel, "Prémises matérielles..." citado, p. 169. Sobre este aspecto del problema, véase también Domenico Losurdo, *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Bari y Roma, Laterza, 1996, especialmente el cap. V.

37 E. Mandel, "Prémises matérielles..." citado, p. 170. Este argumento presenta afinidades con el desarrollado por Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, París, Fayard, 1982 (especialmente en la segunda parte, "El imperialismo"), en el que indica a Burke, Gobineau y las ideologías del colonialismo del siglo XIX (sobre todo francés e inglés) como los precursores del nazismo en el plano cultural. Hay que destacar que el nombre de Hannah Arendt casi no aparece en los escritos de Mandel.

38 E. Mandel, *The Meaning of the Second World War* citada, p. 90.

raleza criminal, la "solución final" resulte un hecho *paradigmático*, más que absolutamente único.

La singularidad de este genocidio, agregaba Mandel, no depende de la naturaleza de los verdugos. Por una parte, las responsabilidades de este crimen eran ampliamente compartidas en el contexto de la Europa hitleriana. Los "ejecutores" alemanes –directos o indirectos– eran sólo el 50 o el 60% de un ejército de funcionarios, burócratas, policías, militares, ideólogos e industriales que representaban prácticamente a todos los sectores de la sociedad y que obraban tanto dentro como fuera del Tercer Reich.[39] Por otra parte, su mentalidad, en la mayoría de los casos, no era la de criminales sádicos o racistas fanatizados. Ciertamente, esta motivación estaba presente, pero en una pequeña minoría de nazis exaltados. La psicología de la gran masa de cómplices de la "solución final" era la de los *Mittätern*, que ejecutan tareas, a veces por cobardía, a veces por conveniencia, la mayoría de las veces por costumbre, prefiriendo no interrogarse sobre las consecuencias de sus actos. Era la mentalidad de las clases dominantes tradicionales de Alemania, fundada sobre valores tales como "el honor", "la fidelidad", "el patriotismo" y "el cumplimiento del deber".[40] Los altos funcionarios, los diplomáticos, los industriales, los ingenieros que contribuyeron a la obra de exterminio realizando un trabajo de organización, administración y planificación, se identificaban ante todo con esos valores más que con los eslóganes asesinos de la propaganda nazi. Dicho de otra manera, el nazismo no es la irrupción inexplicable de un odio irracional y feroz que de repente habría hecho descarrilar el curso normal de la historia; la Alemania de Hitler llevó al extremo una violencia inherente a la sociedad capitalista y al imperialismo. Para Mandel, "esta *tendencia*, cuyo producto final fue el exterminio de los judíos de Europa, no es la única en absoluto" (*ist keinesweg einmalig*).[41] Visto desde esta perspectiva, el genocidio judío no es ni comparable ni, con mayor razón aún, "único". Postular el carácter paradigmático de este crimen es la única manera responsable de interpretarlo en el plano ético y político, porque las condiciones sociales, económicas y psicológicas que lo hicieron posible no desaparecieron con el Tercer Reich. La sociedad moderna no está inmunizada contra el riesgo de repetir un horror comparable al de los campos de la muerte, tal vez de otra forma y con otro blanco.

39 E. Mandel, "Prémises matérielles..." citado, p. 171.
40 E. Mandel, "Zum Historikerstreit..." citado, p. 223.
41 Ídem, p. 239.

Según Mandel, la singularidad de Auschwitz consiste en la fusión, realizada en la Alemania nazi, entre el racismo moderno (la ideología *völkisch* fundada ya no sobre el prejuicio religioso sino sobre la biología racial) y la tecnología destructora de una sociedad industrialmente desarrollada. Si para el carácter singular del genocidio judío es importante esta constelación trágica, su explicación implica un llamado de atención para el futuro: hasta el momento, una unión fatal de odio racista y de modernidad industrial se dio solamente en Alemania, en el contexto excepcional del nazismo y de la guerra; pero nada asegura que un día no pueda repetirse. "Cuando decimos que el *germen* del Holocausto se encuentra en el racismo extremo del colonialismo y del imperialismo –escribía Mandel–, no significa que inevitable y automáticamente debía producir la catástrofe en la peor de las formas. Para eso era necesario que la maldad racista se combinara mortalmente con la racionalidad parcial del sistema industrial moderno".[42]

De esta manera, la "solución final" le parecía confirmar uno de los rasgos principales de las economías occidentales contemporáneas –un híbrido de organización y anarquía, de planificación extrema de cada segmento y de caos general que escapa a todo dominio– que él había analizado en su obra teórica más ambiciosa, *Der Spätkapitalismus*, desarrollando un concepto de racionalidad cuya paternidad le reconocía a Max Weber y György Lukács.[43] Visto desde este ángulo, Auschwitz revela, bajo una forma homicida, la combinación típica de "racionalidad parcial" (*Teilrationalität*) e "irracionalidad global" (*Gesamtirrationalität*) del capitalismo avanzado.[44]

En este punto Mandel se acercaba a Herbert Marcuse, que ya había descrito la sociedad "unidimensional" del neocapitalismo como una forma de "irracionalidad racional".[45] Esta percepción del genocidio judío como síntesis de "racionalidad parcial" (el sistema administrativo e industrial de los campos de la muerte) y de "irracionalidad global llevada hasta el extremo" (la locura homicida de la destrucción de un pueblo) también se acercaba a Adorno y a Horkheimer, para quienes la "autodestrucción de la razón" realizada por el nazismo fue posible gracias a una radicalización extrema de la racionalidad instrumental del mundo moderno. Sin embargo, no se debería interpretar esta afinidad como una relación causal –Mandel y los filósofos de la Escuela de Fráncfort no pertenecen a la misma corriente de pensamiento– sino más bien como una

42 E. Mandel, *The Meaning of the Second World War* citada, p. 91.

43 E. Mandel, *Der Spätkapitalismus*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1972 (edición francesa: *Le troisième age du capitalisme*, París, 10/18, 1976, vol. 3, p. 249).

44 E. Mandel, "Zum Historikerstreit..." citado, p. 225, y "Prémises matérielles..." citado, p. 171.

45 Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, París, Éditions de Minuit, 1968, pp. 301-303.

convergencia a partir de dos enfoques metodológicos diferentes. El diagnóstico es el mismo, pero los análisis difieren. Para Mandel, la racionalidad instrumental del capitalismo explica la *forma*, pero no las *causas* del genocidio. En su libro sobre el *Spätkapitalismus*, le reprochaba a Adorno el no saber que la tecnología no es aplicable independientemente de la voluntad de los hombres y de un contexto histórico más general: "Auschwitz e Hiroshima –escribía– no son productos de la tecnología sino, en última instancia, los resultados del desarrollo de *las relaciones de fuerza social*, es decir de las etapas (provisoriamente) finales de las grandes derrotas históricas del proletariado internacional".[46]

¿Cómo pudo Alemania convertirse en el lugar de esta síntesis asesina entre racismo e industria? La idea de una "culpabilidad" inscrita en la historia nacional, es decir en el "alma" alemana, era tan extraña a su espíritu que Mandel ni siquiera se tomaba el trabajo de refutarla, ni en sus versiones más nobles (Karl Jaspers) ni en sus formas más vulgarmente germanófobas (especialmente esparcidas en la Europa de los años cincuenta y hoy exhumadas por Daniel J. Goldhagen).[47] La explicación que él proponía, en el fondo no era más que una versión marxista de la teoría clásica del *deutsche Sonderweg*.[48] De todas maneras, la interpretación de la historia alemana en términos de *excepción* no deja de presentar problemas, en la medida en que implica una *norma* de transición a la modernidad muy difícil de definir (la Revolución Francesa no es sólo una).[49] Sin embargo, esa interpretación subraya las contradicciones del proceso de modernización que, sin poseer un carácter único –se las encuentra en varios países, desde Italia hasta el Japón, por ejemplo–, no por ello resultan menos reales. La debilidad de la tradición liberal, el retraso de la unificación nacional, el peso del militarismo y de las antiguas elites prusianas de origen feudal, la ausencia de un imperio colonial: todos estos elementos contribuyeron a darle un carácter particularmente agresivo y expansionista al imperialismo alemán. Esta tendencia, ya evidente bajo el imperio wilhelmiano, será acentuada por el régimen nazi. Desde Bismarck a Hitler el expansionismo alemán fue el producto de una imbricación específica entre el retraso de

46 E. Mandel, *Le troisième age du capitalisme* citada, vol. 3, p. 245.

47 Véanse Karl Jaspers, *La culpabilité allemande*, París, Éditions de Minuit, 1990, y Daniel J. Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, Londres, Little, Brown and Co., 1996. Evidentemente, se trata de dos formas muy diferentes –tanto por sus contextos como por sus argumentaciones– de analizar la "culpabilidad alemana".

48 Para una síntesis de este debate, véase Jürgen Kocka, "German History before Hitler: The Debate about the German *Sonderweg*", en *Journal of Contemporary History*, XXIII (1988).

49 Véase Geoff Ely, "What produces Fascism: Preindustrial Traditions or a Crisis of the Capitalist State?", en *Politics and Society*, 1983, n° 12, pp. 53-82.

las formas políticas de la nación y la dinámica de su desarrollo económico. El fracaso histórico de una revolución burguesa en Alemania –desde el aplastamiento de la guerra de los campesinos, en la época de la Reforma, hasta la derrota de la revolución de 1848– se unió a un crecimiento industrial impresionante que, después de la unificación de 1871, convirtió a Alemania en la principal potencia económica europea.[50] El militarismo alemán despegaba de esta articulación específica entre un empuje de fuerzas productivas incomprensibles en el interior de las fronteras nacionales y la preservación en la sociedad de mentalidades de tipo precapitalista. De esta manera, el nacionalsocialismo realizaba una fusión única entre la modernidad industrial más avanzada y el oscurantismo más reaccionario. Durante un coloquio reunido en Salzburgo en 1990, Mandel citaba a Ernst Bloch para explicar la "no contemporaneidad" (*Ungleichzeitigkeit*) de la ideología y la sociedad bajo el Tercer Reich, un régimen caracterizado por "la supervivencia del siglo XIII en pleno siglo XX".[51] Esta visión era totalmente coherente con el enfoque de Trotsky, para quien, según la definición particularmente esclarecedora dada por Norman Geras, el nazismo representaba una forma de "barbarie no digerida" (*undigested barbarism*).[52]

Esta concepción capta con rigor uno de los elementos constitutivos del nazismo –su singular mezcla de arcaísmo y modernidad– que llevó a muchos historiadores a presentarlo como el heredero de la "revolución conservadora", o bien como la expresión de una variante particular del "modernismo reaccionario".[53] El antisemitismo constituye precisamente el eslabón que, en la visión del mundo

50 E. Mandel, "Zum Historikerstreit..." citado, pp. 240-241. Sobre este punto Mandel insistió particularmente en su artículo "Trockij e la lotta contro il fascismo", en *Il Ponte*, n° 11/12, 1980 (número especial: "Trockij e il movimento operaio del XX secolo").

51 H. Spatzenegger (ed.), *Das verspielte "Kapital"? Die marxistische Ideologie nach dem Scheitern des realen Sozialismus*, Salzburgo, Verlag Anton Pustet, 1991, p. 219. Cf. E. Bloch, *Héritage de ce temps* citada.

52 Norman Geras, "Marxists before Holocaust: Trotsky, Deutscher, Mandel", trabajo presentado en el "Ernest Mandel Seminar" del International Institute for Research and Education, Amsterdam, 1996, p. 15. Sin duda, Geras tiene razón al reprocharle a mi análisis de la evolución del pensamiento de Trotsky la tendencia excesiva a subrayar la dimensión moderna del fascismo, mientras que él no dejaba de percibir en éste "una combinación de formas antiguas y nuevas" (ídem, p. 16).

53 Véanse Louis Dupeux, "'Révolution conservatrice' et hitlerisme. Essai sur la nature de l'hitlerisme", en L. Dupeux (ed.), *La "Révolution conservatrice" dans l'Allemagne de Weimar*, París, Kimé, 1992, pp. 201-214; Rolf Peter Sieferle, "Modernität, Technokratie und Nationalsozialismus", en *Die Konservative Revolution*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1995, pp. 198-221, y Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Nueva York, Cambridge University Press, 1984, especialmente el capítulo VIII.

nazi, permite la unión entre pasado y futuro, la integración de la técnica y de la industria en el corazón de una ideología reaccionaria que se propone borrar la herencia de la Ilustración y resucitar los valores de una Alemania teutónica y ancestral. Una vez eliminados los judíos, el capitalismo será productivo (la industria alemana) y ya no parasitario (las finanzas "judaizadas"); las ciudades recuperarán el esplendor de la antigüedad clásica, convirtiéndose en monumentos para la Alemania eterna y dejando de ser hogares del cosmopolitismo (judío); la técnica podrá recuperar su función creadora después de haber sido puesta al servicio de la comunidad (aria) y sustraída de los mecanismos impersonales y corruptores de la sociedad (judía).[54] Dicho de otra manera, esta forma de antisemitismo le permite a la rebelión contra la modernidad recurrir a los medios de la *Zivilisation*. Una visión análoga se encuentra en los estudios de la Escuela de Fráncfort, que caracterizaba al nazismo como una "rebelión de la naturaleza" canalizada por la técnica.[55]

Sin embargo, la visión del antisemitismo nazi como "barbarie no digerida" tiende a presentar a la violencia nazi –y en último análisis, al genocidio judío– como el resultado de una combinación fatal en la que es el elemento arcaico (el salvajismo ancestral) el que desencadena una violencia homicida incontrolable en medio del siglo XX. Se podría deducir que una sociedad completamente moderna y secularizada estaría al resguardo de tales irrupciones de violencia.[56] De este modo, la tesis de la modernización inconclusa y contradictoria de la Alemania nazi traduciría una simple variante de la concepción tradicional del genocidio judío como la expresión de una recaída de la sociedad en una barbarie premoderna. Los nazis no serían más que unos oscurantistas fanáticos dignos de Torquemada, repentinamente llegados al poder en una sociedad industrial. Sin duda, hay un núcleo de verdad en esta tesis, recientemente retomada por Arno J. Mayer en una obra que describe la "solución final" como una "cruzada se-

54 Moishe Postone, "Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theorischer Versuch", en Dan Diner (ed.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1988, pp. 242-254.

55 Cf. sobre todo Max Horkheimer, *Éclipse de la raison*, París, Payot, 1974, cap. III. Véase también Eugene Lunn, *Marxism and Modernism. Lukács, Brecht, Benjamin, Adorno*, Londres, Verso, 1985, pp. 238-241.

56 Es la tesis defendida por un historiador como Heinrich August Winkler en su ensayo "Deutschland vor Hitler", en Walter Pehle (dir.), *Der historische Ort des Nationalsozialismus*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1990, pp. 11-30, y que inspira la obra de George L. Mosse, en especial su libro ya clásico, *The Crisis of German Ideology. The Cultural Origins of the Third Reich*, Nueva York, Grosset and Dunlap, 1968.

cularizada" de los tiempos modernos.[57] Pero presenta el gran inconveniente de descuidar tanto la dimensión moderna de la ideología nazi –anclada en la biología racial y en el darwinismo social, elaborada y sistematizada por un ejército de médicos, criminólogos, psicólogos, genetistas, físicos, etnólogos y antropólogos que no tenían mucho que ver con la visión del mundo de Lutero o de los inquisidores católicos–[58] cuanto la mentalidad y las prácticas de los *Mittätern*, de quien Mandel había subrayado el carácter ya no oscurantista o fanático sino muy banalmente "moderno", es decir, típico de toda sociedad sometida a una administración burocrática y a una dominación "legal-racional" en el sentido weberiano del término.[59]

En una nota a pie de página de su ensayo sobre el *Historikerstreit*, Mandel criticaba la tesis del historiador alemán Ulrich Herbert que en la política nazi de exterminio subrayaba la primicía de la visión del mundo racista sobre cualquier otra consideración de orden económico. En cambio, según Mandel, a medida que la profundización del conflicto hacía que la masa de prisioneros de guerra, aunque creciente, ya no fuera pletórica sino dramáticamente insuficiente, la eliminación racial habría sido subordinada al "exterminio por el trabajo" (*Vernichtung durch Arbeit*).[60] Si bien es verdad que todo el proceso de la destrucción de los judíos estuvo marcado por una tensión constante entre *exterminio* y *explotación*, predicados cada uno por diferentes sectores de las SS y del régimen nazi, difícilmente parece discutible que ese conflicto fue finalmente resuelto a favor del primero. El historiador Raul Hilberg subrayó el carácter esencialmente antieconómico del genocidio judío. Recuerda que el empresario Krupp había pedido a Himmler que no deportara a la fuerza de trabajo judía ocupada en la industria. En el Gobierno General de Polonia, de un millón de obreros, 300.000

57 "La 'solución final' –escribe A. J. Mayer– maduró y fue llevada a término en el contexto de la cruzada fallida contra la Unión Soviética y el 'judeobolchevismo', que crearon, en Europa occidental, las condiciones de crueldad extrema y de destrucción en las que el judeicidio no habría podido ni concebirse ni realizarse" (*La "Solution finale" dans l'Histoire*, París, La Découverte, 1990, p. 355).

58 Véanse J. Olff-Nathan (ed.), *La science sous le Troisième Reich*, París, Seuil, 1993, y Mario Biagioli, "Science, Modernity, and the Final Solution", en Saul Friedländer (ed.), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the "Final Solution"*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

59 Véase sobre este tema el libro fundamental de Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge, Polity Press, 1989.

60 E. Mandel, "Zum Historikerstreit..." citado, p. 225. Véase el artículo de Ulrich Herbert, "Arbeit und Vernichtung. Ökonomisches Interesse und Primat der 'Weltanschauung' in Nationalsozialismus", en D. Diner (ed.), *Ist der Nationalismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1987, pp. 198-236.

eran judíos; en el sector textil, reestructurado para producir uniformes alemanes, los judíos eran 16.500 en un total de 22.700 trabajadores. La decisión de eliminar los guetos, en la primavera de 1942, tuvo consecuencias económicas catastróficas que el gobernador general Frank no dejó de señalar en Berlín. "Los judíos polacos –concluye Hilberg– fueron masacrados en un proceso en el que los factores económicos no tuvieron sino un papel muy secundario".[61] La irracionalidad económica y militar de la deportación de los judíos húngaros en la primavera de 1944, por no mencionar la de los judíos de la isla de Corfú, no necesita ser remarcada.

Este enfoque conducía a Mandel a ignorar, en todos sus escritos, una diferenciación, ya casi universalmente reconocida por la investigación histórica, entre *campos de concentración* y *campos de exterminio* nazis, siendo los primeros reservados a los prisioneros de guerra y a los deportados políticos y "asociados", mientras los segundos estaban destinados a los judíos y, en menor medida, a los gitanos. Si Auschwitz –que no era solamente un lugar de deportación (Auschwitz I) y un centro de muerte (Birkenau), sino también un verdadero centro de producción industrial (Buna-Monowitz)– combinaba las dos funciones (como Maidanek), otros campos como Treblinka, Chelmno y Sobibor estaban reservados exclusivamente a la aniquilación de los judíos de Europa. Dicho de otra manera, la *Weltanschauung* racista no es un aspecto entre otros sino el verdadero "punto fijo del sistema".[62] La imposibilidad, para el marxismo clásico en el que Mandel se apoyaba, de reconocer esta prioridad de la ideología sobre la economía en la destrucción de los judíos, confirma una de las conclusiones de este libro; es decir, el atraso y los límites que pesan sobre esta tradición de pensamiento y que obstaculizaron su capacidad para explicar las formas de opresión ya no *de clase*, sino nacional, racial, religiosa o sexual.

En el corazón de la "solución final" Mandel captaba una combinación fatal entre racismo y modernidad industrial, entre racionalidad parcial e irracionalidad global del capitalismo, pero le costaba admitir la idea de que el genocidio fuera determinado, "en último análisis", por la ideología, a pesar de y contra los

61 Raul Hilberg, *La destruction des Juifs d'Europe*, Paris, Fayard, 1988, p. 466.

62 Es la conclusión del ensayo de U. Herbert ("Arbeit und Vernichtung..." citado, p. 236), compartida por el historiador estadounidense Christopher Browning, *The Path to Genocide*, New York, 1992, Cambridge University Press, p. 76. A propósito de la "racionalidad económica" del genocidio judío, especialmente a partir de la interpretación dada por los historiadores Götz Aly y Susanne Heym, véanse los ensayos críticos reunidos en Wolfgang Schneider (ed.), *"Vernichtungspolitik". Eine Debatte über den Zusammenhang von Sozialpolitik und Genozid im nationalsozialistischen Deutschland*, Hamburgo, Junius Verlag, 1991.

intereses materiales (y las prioridades militares) del imperialismo alemán. Según su parecer, eso significaba concederle demasiada importancia a la idea de un "primado de lo político" en la historia del Tercer Reich (una idea que ya había criticado en el historiador Tim Mason)[63] y forzar en modo excesivo los postulados del materialismo histórico. El hecho es que la "contrarracionalidad"[64] del exterminio de los judíos y, en una forma menos radical, de los gitanos, es un desafío tanto para una historización rigurosa del nazismo como para las categorías del marxismo clásico. Explicado a la luz de los intereses de clase del gran capitalismo alemán –ese es precisamente el criterio para interpretar "en último análisis" todas las teorías marxistas del fascismo–, el genocidio judío no es comprendido en su naturaleza profunda sino solamente caricaturizado. Hundidos en este atolladero, los historiadores de la República Democrática Alemana –a veces no sólo ideólogos sino verdaderos historiadores– no escaparon a la estrechez de un enfoque que, queriendo encerrar a toda costa la complejidad de lo real dentro de categorías prefijadas, por un lado, llega a banalizar el genocidio judío y, por otro, a desacreditar al mismo marxismo reduciéndolo a una forma de determinismo económico.[65]

Si bien la obra de Mandel permanece siempre –o casi siempre– más allá de los desvíos dogmáticos, no escapa a una cierta simplificación de lo real, a veces a una cierta arrogancia epistemológica. Los sobrevivientes, aun los más obstinadamente racionalistas, como Jean Améry y Primo Levi, desconfiaban de este tipo de análisis reductores. Para Améry, "todos los intentos de explicación económica, todas las interpretaciones unidimensionales que quieren que el ca-

63 E. Mandel, *Du fascisme* citada, p. 49. Véase Tim Mason, "Das Primat der Politik", en *Das Argument*, 1966, n° 41. La tesis del "primado de lo político" en el nacionalsocialismo se remonta al economista de la Escuela de Fráncfort Friedrich Pollock, "Is National Socialism a New Order?", en *Zeitschrift für Sozialforschung - Studies in Philosophy and Social Science*, n° 9, 1941, pp. 200-225. Sobre este tema véase M. Schäfer, *Die "Rationalität" des Nationalsozialismus* citada, pp. 61-71.

64 Dan Diner, "Perspektivenwahl und Geschichtserfahrung. Bedarf es eine besonderen Historik des Nationalsozialismus?", en W. Pehle (dir.), *Das historische Ort des Nationalsozialismus* citada, p. 112. Según Diner, es justamente esta contrarracionalidad del nazismo, llevada al extremo del sistema de los campos de exterminio, de las fábricas en la que se produce muerte, en vez del valor, lo que hace difícil la asimilación del genocidio judío a los crímenes del stalinismo. Si la muerte sigue siendo una de las características esenciales del *Gulag*, no por ello es su *finalidad*. Véase además D. Diner, "Nationalsozialismus und Stalinismus. Über Gedächtnis, Willkür, Arbeit und Tod", en *Kreisläufe. Nationalsozialismus und Gedächtnis*, Berlín, Berlin Verlag, 1995, p. 72.

65 Konrad Kwiet, "Historians of the German Democratic Republic on Antisemitism and Persecution", en *Leo Baeck Institute Year Book*, XXI (1976).

pital industrial alemán, preocupado por sus privilegios, haya financiado a Hitler, no le dicen absolutamente nada al testigo ocular".[66] A pesar de su voluntad de "aclarar" (*erklären*) esta experiencia, para él Auschwitz seguirá siendo "un enigma oscuro" (*ein finsteres Rätsel*). Completamente análoga es la opinión de Primo Levi, para quien Auschwitz sigue siendo "un agujero negro" (*un buco nero*).[67] Las interpretaciones corrientes del antisemitismo nazi no lo satisfacen; le parecen, no falsas, sino "restrictivas, sin medida, sin proporción con los hechos que se supone debían aclarar".[68]

Última gran figura del marxismo clásico del período de posguerra, Mandel era un heredero de la *Aufklärung*. Su internacionalismo provenía tanto de la tradición del cosmopolitismo judío cuanto de un universalismo casi naturalmente transmitido al marxismo por la cultura de la Ilustración. Frente a la barbarie nazi, su respuesta era la del humanismo racionalista. Para él socialismo significaba "más y no menos de *ratio*";[69] dicho de otra manera, "el aumento del dominio consciente sobre el destino de los hombres y de la historia".[70] El cuestionamiento de la teoría crítica sobre el destino trágico y las aporías íntimas del racionalismo occidental –un cuestionamiento cuyas raíces se remontan a Max Weber, que será retomado por Adorno y Horkheimer y finalmente radicalizado por Günther Anders– nunca fue considerado seriamente por el teórico de la Cuarta Internacional. La filosofía del progreso que había inspirado al marxismo clásico –tanto en sus versiones más llanamente positivistas (Karl Kautsky) como en sus formas más dialécticas y problematizadas (Trotsky)–, en Mandel será reemplazada por un *optimismo antropológico* de origen humanista y racionalista.[71] Siempre insistirá sobre la fusión entre la dimensión "científica" del marxismo y su tensión ética, en inestable equilibrio sobre una cuerda, ya tendida por Marx, entre la tentación cientificista y el humanismo radical.[72] Así escribirá que la lucha contra la opresión estaba justificada en el plano ético, más allá de toda consideración racional. El combate contra la dominación y la injusticia era un deber ético elemental, apremiante para los marxistas como un imperativo categórico kantiano: "La resisten-

66 Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtiment*, París, Actes Sud, 1995, p. 15.
67 Primo Levi, "Il buco nero di Auschwitz", en *La Stampa*, 27 de enero de 1987.
68 Primo Levi, "Appendice" de *Si c'est un homme*, París, Julliard-Presses Pocket, 1987, p. 211.
69 E. Mandel, "Zum Historikerstreit..." citado, p. 228.
70 Ibídem.
71 Véase Michael Löwy, "Ernest Mandel's Revolutionary Humanism", trabajo presentado en el "Ernest Mandel Seminar" citado, p. 13.
72 Sobre este tema, véase la primera parte de la obra de Daniel Bensaïd, *Marx l'intempestif. Grandeur et misères d'une aventure critique (XIXe et XXe siècles)*, París, Fayard, 1995.

cia contra relaciones inhumanas –escribía al evocar la insurrección del gueto de Varsovia– es un derecho y un deber de los hombres" (*ein Menschenrecht und ein Menschenpflicht*).[73]

Este impulso ético y este humanismo revolucionario estuvieron en el origen del alistamiento de Mandel en la Resistencia durante la guerra, y de todos los combates de su vida como militante. Si esta generosidad suscita nuestra admiración, ella no puede resolver las aporías del marxismo frente al "agujero negro" de Auschwitz. Reconocer esta incapacidad de la teoría para dar cuentas de lo real no implica ni la resignación estoica ante una derrota del pensamiento, ni la fuga metafísica hacia concepciones que postulan el carácter sobrehistórico del "Holocausto". La visión del genocidio judío como un hecho incomprensible por definición, inexplicable e indecible, era justamente calificada de oscurantista por Mandel. Si la actitud de un Elie Wiesel sobre este tema aparece como intelectualmente inaceptable, no por ello la explicación de Mandel se vuelve satisfactoria. Las aporías del marxismo ante el exterminio de los judíos, en el fondo son las de la historiografía, de la filosofía y, en forma más general, de la cultura contemporáneas.

Una mayor distancia histórica, la modificación de la relación entre historia y memoria, una puesta en perspectiva más clara de Auschwitz en el contexto de las violencias del siglo XX: estos son los elementos que, en el futuro, tal vez permitirán comenzar a abrir esta zona oscura, superar este hiato que hoy separa nuestro conocimiento de nuestra "comprensión" de un acontecimiento de ese tipo. La historia no conoce interpretaciones "definitivas"; su cuestionamiento se renueva incesamente. Las generaciones futuras continuarán interrogándose sobre Auschwitz y sobre su "enigma oscuro", pero podemos esperar que no se encerrarán en los estancamientos actuales. Podemos esperarlo, pero nada es menos seguro que esto.

En un fragmento publicado después de su muerte, Isaac Deutscher, también él un marxista judío formado, como Mandel, en la escuela de Trotsky, escribía: "El mayor obstáculo para el historiador que estudie el holocausto judío será el carácter absolutamente único de la catástrofe. Los tiempos y la perspectiva histórica no resolverán nada. Me pregunto, incluso, si dentro de mil años se comprenderán mejor que en el presente Auschwitz, Maidanek y Treblinka. La perspectiva histórica, ¿será mejor? Puede ocurrir, por el contra-

73 E. Mandel, "Die zukünftige Funktion des Marxismus", en H. Spatzenegger (ed.), *Das verspielte "Kapital"?...* citada, p. 173.

rio, que la posteridad esté aún más desarmada que nosotros. [...] Un Esquilo o un Sófocles moderno quizá podría tratar este tema; pero lo haría en un nivel que no sería el de la interpretación y la explicación históricas."[74]

París, diciembre de 1996

74 Isaac Deutscher, *Essais sur le problème juif*, París, Payot, 1969, pp. 201-202.

Glosario

Alya: Emigración judía a Palestina. Generalmente se distinguen dos: la primera, de 1881 a 1903; la segunda, de 1903 a 1914.

Aufklärung: La Ilustración en los países de lengua alemana.

Centurias Negras: Grupos nacionalistas rusos creados en 1905 para combatir a la revolución; autores de numerosos pogromos.

Cheder: Escuela primaria judía tradicional.

Duma: Parlamento ruso creado luego de la revolución de 1905.

Eretz Israel ("Tierra de Sion" en hebreo): Palestina.

Fellah: Campesino árabe.

Galut ("exilio" en hebreo): La diáspora.

Goi (despectivo): Un no judío.

Haskalah: La Ilustración judía. Surgido en Alemania en la segunda mitad del siglo XVIII (Moses Mendelssohn), este movimiento intelectual comenzó a difundirse en Europa oriental en el curso del siglo XIX.

Hassidismo: Movimiento religioso popular, marcado por una fuerte impronta mística, surgido en Europa oriental a mediados del siglo XVIII.

Kehile (*kehilloth* en plural): La instancia dirigente, a escala local, de la comunidad judía tradicional. Entre sus funciones estaban la asistencia social, la percepción de impuestos y la educación.

Jevre (*jevroth* en plural): Sociedad de ayuda mutua de los trabajadores judíos.

Luftmensh ("persona que vive del aire"): Expresión yíddish que designa al judío pobre, desempleado o que vive del cuento.

Maskil (*maskilim* en plural): Partidario de la *Haskalah*.

Narodnik (del ruso *národ*, pueblo): Militante del movimiento populista ruso.

Obscina: La comunidad campesina rusa.

Ostjudentum: El judaísmo de Europa oriental, según la apelación alemana.

Pogromo (del ruso *pogrom*, de *po*: completamente, y *gromit*: destruir): Levantamiento antisemita, que a menudo desembocaba en la masacre de judíos.

Shabbat: El sábado judío.

Shoah ("destrucción" en hebreo): El genocidio de los judíos de Europa durante la Segunda Guerra Mundial.

Shtetl ("poblado" en yíddish): La aldea judía de Europa oriental.

Yeshiva: Escuela superior de estudios talmúdicos.

Yevsektsia: La sección judía del PCUS (1918).

Yíddish: La lengua de los judíos de Europa oriental. En la Argentina es frecuente que esta palabra se pronuncie y escriba "ídish".

Yiddishkeit: La cultura judía en lengua yíddish.

YIVO (*Yiddisher Wisenshaftleker Institut*): Instituto científico yíddish.

Zona de residencia: Creada por Catalina II en 1794, designaba al conjunto de regiones en las que se admitía la instalación de judíos: Polonia rusa, Lituania, Bielorrusia, Besarabia y Ucrania.

1843. Karl Marx escribe *La cuestión judía*, que aparecerá un año después en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* (*Anales Franco-Alemanes*). Este estudio comparte con los escritos de los "jóvenes hegelianos" (L. Feuerbach, B. Bauer, M. Hess) una concepción del judaísmo como religión del egoísmo y del dinero.

1847. Fundación de la Liga de los Comunistas en Londres.

1848-1849. Revoluciones en Francia, Alemania, Austria, Hungría, Polonia e Italia. Engels analiza el problema judío a la luz de su teoría de los "pueblos sin historia", en artículos publicados en la *Neue Rheinische Zeitung*.

1853. El conde Arthur de Gobineau publica su *Essai sur l'inégalité des races humaines*, primera formulación de las teorías racistas modernas. Heinrich Graetz inicia su *Historia de los judíos*, una de las obras centrales de la escuela positivista de la *Wissenschaft des Judentums* (la ciencia del judaísmo).

1862. Moses Hess publica *Roma y Jerusalén*, obra precursora del sionismo.

1863. Insurrección por la independencia polaca.

1867. Marx publica el primer libro de *El Capital*.

1867-1871. Emancipación de los judíos en Alemania, Austria, Hungría e Italia.

1871. Comuna de París.

1873. El periodista de Hamburgo Wilhelm Marr escribe *Der Sieg des Judentums über das Germanentum* (*La victoria del judaísmo sobre la germanidad*), que marca el nacimiento del antisemitismo moderno de Alemania.

1875. Unificación de la socialdemocracia alemana (SPD).

1876. Aaron Lieberman escribe en hebreo su *Llamado a la juventud judía*, que se puede considerar como la primera manifestación del socialismo judío. Contribuye a la creación de algunos círculos de revolucionarios judíos en Londres y en Vilna.

1880. Heinrich Treitschke desencadena la *Berlinerstreit* (la querella de Berlín). Ningún marxista toma posición en ese debate entre antisemitas conservadores y liberales progresistas (Theodor Mommsen).

1881. Atentado contra el zar Alejandro II, que es seguido de una ola de pogromos en todo el imperio ruso. Se iniciaba la emigración judía de Europa oriental hacia Occidente, y en particular hacia Estados Unidos.

1882. El médico de Odesa, Leo Pinsker publica en alemán *Autoemanzipation*. Inicios del sionismo ruso. Fundación en Ginebra del grupo Emancipación del Trabajo (G. Plejanov, V. Zasulic, P. Axel'rod), la primera organización marxista rusa.

1885. Giro antisemita del movimiento pangermanista austríaco dirigido por Georg von Schönerer.

1886. Eduard Drumont publica *La France juive*, la obra más importante de la literatura antisemita francesa.

1889. Fundación de la socialdemocracia austríaca (SPÖ) bajo la dirección de Victor Adler; fundación de la Segunda Internacional.

1890. Carta de Engels a la *Arbeiterzeitung* de Viena. Es la primera toma de posición de un dirigente del movimiento obrero contra el antisemitismo. Kautsky publica *Das Judentum* en la revista *Die Neue Zeit*, donde esboza su teoría de la asimilación bajo el capitalismo. Franz Mehring escribe para *Die Neue Zeit* un editorial, "Anti- und Philosemitisches", que defiende la más estricta neutralidad en la polémica que opone a judíos (filosemitas) y antisemitas.

1891. El Congreso de Bruselas de la Segunda Internacional rechaza, bajo presión de V. Adler, una moción contra el antisemitismo presentada por el delegado norteamericano Abraham Cahan. Según Adler, hay que evitar que el socialismo pueda aparecer como un "producto judío".

1892. Manifestación de obreros judíos por el 1° de mayo en Vilna.

1893. August Bebel presenta su informe "La socialdemocracia y el antisemitismo" al Congreso de Colonia del SPD: la lucha contra el odio a los judíos es insertada en los programas del movimiento obrero. Ese mismo año, los antisemitas alemanes (Böckel) obtienen el 3,4 % de la votación en las elecciones y dieciséis diputados. Fundación de la Socialdemocracia del reino de Polonia y de Lituania (SDKPIL), dirigida por Rosa Luxemburgo.

1894-1898. Estalla el caso Dreyfus, que sigue Theodor Herzl como corresponsal de la *Neue Freie Presse* de Viena. Bernard Lazare publica *L'antisémitisme, son histoire et ses causes*.

1896. Aparición en Viena de *Der Judenstaat*, de Theodor Hertzl, que marca el nacimiento del sionismo político moderno.

1897. Primer Congreso Sionista en Basilea. En Nueva York, Abraham Cahan funda el periódico socialista yíddish *Forverts*. Fundación del Bund en Vilna. Simon Doubnov inicia la publicación de sus *Cartas sobre el antiguo y el nuevo judaísmo*, donde se encuentra la primera elaboración de la teoría de la autonomía nacional judía. Finalmente, Karl Lueger, líder antisemita de los cristiano-sociales austríacos, es elegido alcalde de Viena. S. Njewsorow publica "Der Zionismus" en la *Sozialistische Monatshefte*, la revista de los revisionistas del SPD, que adopta una actitud de apoyo crítico al movimiento sionista. Chaim Jitlovsky traduce al yíddish el *Manifiesto Comunista*.

1898. Fundación de la socialdemocracia rusa (POSDR), bajo la dirección de Lenin y Martov. Najman Syrkin publica en la revista vienesa *Deustche Wort* el manifiesto del sionismo socialista ruso, "La cuestión judía y el Estado judío socialista". Chaim Jitlovsky escribe para el periódico del Bund, *Der yidisher Arbeter*, la primera crítica marxista al sionismo: "Sionismo y socialismo".

1899. Congreso de Brünn de la socialdemocracia austríaca, marcado por el debate sobre la autonomía nacional. Karl Renner publica, bajo el seudónimo de Synopticus, *Estado y Nación*, donde desarrolla el principio de la autonomía nacional extraterritorial.

1900. August Chamberlain publica *Die Grundlagen der XXsten Jahrhundert* (*Los fundamentos del siglo XX*), obra "clásica" del antisemitismo racista.

1901. El Cuarto Congreso del Bund, realizado en Bialystok, adopta una resolución que define a los judíos rusos como a una nación, pero juzga todavía prematuro un programa de autonomía nacional.

1903. Pogromo de Kisinev. Segundo Congreso del POSDR, que marca la ruptura entre el Bund y la socialdemocracia rusa y la escisión de esta última entre bolcheviques (Lenin) y mencheviques (Martov). Lenin inicia en *Iskra* una larga polémica con el Bund, al que acusa de nacionalismo y de federalismo organizativo.

1904. Vladimir Medem escribe *La socialdemocracia y la cuestión nacional*, obra publicada por el Bund en ruso y en yíddish en Vilna; este texto marca el nacimiento del marxismo judío.

1905. Revolución rusa, seguida de una ola de pogromos. Aparición y difusión por la policía secreta zarista de los *Protocolos de los sabios de Sion*. El movimiento sionista socialista cristaliza en tres corrientes distintas: el Partido Obrero Sionista-Socialista (Syrkin), de orientación territorialista; el Partido Obrero Socialista Judío (Jitlovsky), que preconizaba la autonomía nacional; el Poale Sion (Borojov), palestinista. El Quinto Congreso del Bund adopta definitivamente un programa de autonomía nacional cultural para los judíos de Rusia.

1906. Borojov publica *Nuestra plataforma* (en ruso y en yíddish), el intento más importante de integrar el sionismo a la teoría marxista. El Bund se reincorpora al POSDR.

1907. Aparece en Viena *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, de Otto Bauer. Esta obra, en la que la nación es definida como una "comunidad de destino", sigue siendo la elaboración marxista más importante sobre el problema nacional. Los partidos obreros sionistas (SERP, SS, Poale Sion) piden estar representados en el seno de la Internacional Socialista, pero obtienen una respuesta negativa a causa de la oposición del Bund. El SERP es admitido en la Segunda Internacional como subsección del Partido Socialista Revolucionario Ruso.

1908. Conferencia internacional en Cernovitz, donde el yíddish es proclamado "lengua nacional del pueblo judío". Kautsky critica a Bauer en su folleto *Nacionalidad e internacionalismo*. Rosa Luxemburgo inicia la publicación de *La cuestión nacional y la autonomía*, donde rechaza la reivindicación de la independencia polaca, critica el programa nacional del Bund y considera inevitable la asimilación judía.

1910. Vladimir Medem escribe *¿Nacionalismo o neutralismo?*, que marca una distancia más clara todavía del Bund respecto de las hipótesis de la asimilación judía. Analiza también el antisemitismo ruso en un artículo para *Die Neue Zeit*. Rosa Luxemburgo consagra una serie de artículos al antisemitismo polaco en el semanario *Mlot*, publicado por el SDKPiL en Varsovia. Kautsky publica *Los orígenes del cristianismo*.

1911. Werner Sombart publica *Los judíos y la vida económica*, donde considera a los judíos como presentes en el origen del capitalismo moderno.

1912. Otto Bauer precisa su concepción de la asimilación de las minorías nacionales en su estudio "Las condiciones de la asimilación nacional", publicado en la revista teórica de los austromarxistas *Der Kampf*.

1913. Proceso Beilis en Kiev (último gran proceso en el que un judío es acusado de crimen ritual). Stalin publica *El marxismo y la cuestión nacional*, donde acusa al Bund de nacionalismo y de separatismo. Lenin escribe las "Notas críticas sobre la cuestión nacional" para la revista bolchevique *Prosvestcenie*.

1914. Primera Guerra Mundial. León Trotsky analiza el antisemitismo ruso en "El caso Beilis", un ensayo escrito para *Die Neue Zeit*.

1915. Conferencia de Zimmerwald. El movimiento obrero judío adopta, en su conjunto, una orientación pacifista.

1916. Ber Borojov publica una serie de artículos sobre "El desarrollo económico del pueblo judío" en el periódico de Nueva York *Der yidisher kaempfer*, profundo análisis sociológico del proletariado judío y de la estructura económica de la comunidad judía de Rusia.

1917. Declaración de Lord Balfour en nombre del gobierno británico, que desea la creación de un "hogar nacional" judío en Palestina. Revolución Rusa. El Gobierno Provisional proclama la emancipación judía y suprime la legislación antisemita zarista. Aparición del primer libro de *El Capital* de Marx en traducción yíddish.

1918-1920. Guerra civil en Rusia. Las "guardias blancas" desencadenan olas de pogromos, sobre todo en Ucrania. La gran mayoría de la población judía se une al régimen soviético. En 1918 se crea en Moscú la sección judía del partido bolchevique (*Yevsektsia*). El movimiento obrero judío es arrastrado por la Revolución Rusa y la Tercera Internacional: las diferentes organizaciones socialistas judías entablan un proceso de escisiones y fusiones que las llevarán finalmente (luego de haber intentado inútilmente ser reconocidas como organizaciones comunistas judías independientes) a integrarse a la *Yevsektsia*. El Bund sigue existiendo en Polonia. La emancipación de los judíos de la Unión Soviética produce una floración de la cultura yíddish (literatura, teatro, etc.). Revolución en Alemania, que consuma el desfondamiento del imperio. Fundación del Partido Comunista de Alemania (KPD, inicialmente como *Spartakusbund*).

1919. Revuelta espartaquista reprimida brutalmente por los *Freikorps* en Berlín (muerte de Rosa Luxemburgo). Derrota de las repúblicas soviéticas en Baviera y Hungría, donde numerosos intelectuales judíos juegan un papel dirigente (K. Eisner, G. Leviné, G. Lukács, B. Kun, etc.). Fundación de la Tercera Internacional.

1920. Fundación del Partido Nacionalsocialista alemán (NSDAP).

1922. Asesinato del ministro (judío) de Asuntos Exteriores de la República de Weimar, Walter Rathenau.

1923. Intentona de golpe en Munich por parte de Hitler.

1925. Hitler publica *Mein Kampf*. Nacimiento del YIVO en Vilna.

1928. El Poale Sion es declarado fuera de la ley en la Unión Soviética. Stalin utiliza argumentos antisemitas en la lucha contra la Oposición de Izquierda dentro del PCUS.

1929. Emile Vandervelde publica *Le pays d'Israël. Un marxiste en Palestine*, reportaje apologético del sionismo. Fundación de la Agencia Judía para el Desarrollo de la Migración a Palestina, donde son instalados alrededor de ciento veinte mil colonos judíos (entre 1880 y 1929, más de tres millones y medio de judíos emigraron de Europa central y oriental hacia Europa occidental y Estados Unidos).

1930. Proclamación del Birobidjan en la Unión Soviética.

1931. Alfred Rosenberg acaba las teorías antisemitas nazis en su libro *El mito del siglo XX*. El marxista alemán Otto Heller publica *El fin del judaísmo*, una reescritura stalinista de los análisis de Kautsky sobre la cuestión judía. Naum Abramovich Bujbinder publica en Vilna, en yíddish, *La historia del movimiento obrero judío en Rusia*, obra a la que se puede considerar como el inicio de la historiografía sobre el movimiento obrero y el socialismo judíos en Europa oriental.

1932. Resolución del comité central del Partido Comunista de Alemania sobre el antisemitismo. La eventualidad de la toma del poder por el movimiento nazi es minimizada por el KPD, que concentra sus ataques contra la socialdemocracia, denunciada como "social-fascista".

1933. Hitler toma el poder. Trotsky analiza el antisemitismo alemán en su estudio *¿Qué es el nacionalsocialismo?*

1935. Promulgación de las leyes de Nuremberg contra los judíos.

1936. Revuelta árabe contra la colonización sionista de Palestina. Un análisis del antisemitismo alemán se presenta en los escritos sobre el fascismo de los marxistas Arthur Rosenberg (*El fascismo como movimiento de masas*) y Daniel Guérin (*Fascismo y gran capital*).

1937. En su estudio *Termidor y antisemitismo*, León Trotsky denuncia el renacimiento del antisemitismo en la Unión Soviética, donde el gobierno comienza a prohibir las revistas y a cerrar las casas editoriales y los teatros yíddish.

1938. *Anschluß*: Austria es incorporada al Tercer Reich. Ola de pogromos en Alemania durante la "Noche de los cristales rotos". Promulgación de las *leggi sulla razza* por el régimen fascista italiano. Ascenso del antisemitismo en Polonia, donde el Bund obtiene un importante éxito en las elecciones municipales. León Trotsky lanza un llamado a los judíos norteamericanos para una movilización general contra el antisemitismo, que hace planear la amenaza del "exterminio físico de los judíos" en Europa.

1939. Estalla la Segunda Guerra Mundial. Max Horkheimer escribe "Los judíos y Europa" para la revista de la Escuela de Fráncfort, *Zeitschrift für Sozialforschung*, entonces publicada en Estados Unidos. Horkheimer cambiará su posición sobre la cuestión judía luego de la guerra en su libro (escrito en colaboración con Theodor W. Adorno) *La dialéctica del Iluminismo*.

1940. Adopción de una legislación antisemita en la Francia de Vichy.

1941. Huelga de los trabajadores de Amsterdam contra las deportaciones de judíos en la Holanda ocupada por el ejército alemán. "Guerra total" contra la URSS. Inicio del genocidio nazi.

1942. Durante la Conferencia de Wansee (Berlín), los jefes nazis deciden la "solución final" (*Endlösung*) de la cuestión judía. Franz Neumann publica *Behemot*, un análisis del sistema social y político nazi. El joven dirigente trotskista Abraham Léon acaba, en la Bélgica ocupada, *La concepción materialista de la cuestión judía*, donde desarrolla su teoría del pueblo clase como clave para la comprensión de la cuestión judía en la historia (ese libro se publicará en París luego de la guerra). Muere en Auschwitz en 1944.

1943. Insurrección del gueto de Varsovia, acto final del movimiento obrero judío en Europa. S. Zygelboim, representante del Bund ante el gobierno polaco en el exilio, se suicida en Londres para protestar contra "la pasividad con la que el mundo mira y acepta el exterminio del pueblo judío".

Como señala Pierre Vidal-Naquet en su presentación, este libro de Traverso "desenreda la historia de un siglo de malentendidos", desde el folleto del joven Marx, *Sobre la cuestión judía*, aparecido en 184[illegible] en el marco de las discusiones de la izquierda hegeliana, hasta el [illegible] *concepción materialista de la cuestión judía*, concluido a fines de [illegible] por Abraham León, poco antes de ser detenido y llevado a un campo [illegible] exterminio nazi. Como addenda, esta edición incluye un estudio de los últimos aportes relevantes sobre el tema: los de la Escuela de Fráncfort y Ernest Mandel, que traen hasta la década de 1990 el seguimiento de este debate. Las polémicas sobre emancipación, asimilación, existencia o no de una "cuestión nacional judía", sionismo y antisemitismo, son tratadas en el contexto histórico en que se originaron. Traverso realiza un exhaustivo estudio crítico de las principales contribuciones al respecto, que van desde el asimilacionismo más extremo hasta el sionismo marxista. Posiciones tan divergentes en un amplísimo espectro que abarca a los austromarxistas, Kautsky, Rosa Luxemburgo, Vladimir Medev, Stalin, Gramsci, bundistas, el grupo Poale Sion, Walter Benjamin y Trotsky, entre muchos otros, justifican el título de este libro: "no el marxismo, sino los marxismos", un plural que, como destaca Vidal-Naquet, "no es inocente", ya que el tema en cuestión es la capacidad de las concepciones marxistas para resolver una serie de problemas, de los que la cuestión judía no es [illegible] divergente por cuanto agudo.

Ediciones